C. R. Braida

Tópicos de Ontologia

Florianópolis
ROCCA BRAYDE
2013

© Celso R. Braida, 2013.
ISBN **978-85-915251-3-3**

Sumário

Apresentação.....6

I. A noção de entidade e a tarefa da Ontologia.....8

II. Ontologia qua análise conceitual.....18

III. Análise Lógico-semântica de "ser" e "existência" 88

IV. Identidade, identificação e individualidade.....116

V. As categorias ontológicas básicas.....134

VI. quadrado ontológico e formas de predicação.....184

VII. Dependência ontológica e relações conceituais ..208

VIII. Objetos Intencionais.....228

IX. Noções de Ontologia da Realidade Social.....254

X. A noção de realidade virtual.....270

Referências.....288

Apresentação

O objetivo desse livro é apresentar conceitos e procedimentos de análise ontológica e aplicá-los na exposição e discussão de *tópicos de ontologia contemporânea*. A compreensão subjacente de ontologia é a definida pela tarefa de explicitar as noções de ser e existência implícitas nos diferentes discursos e práticas com pretensão de sentido e validade objetiva, sobretudo naqueles em que se pretende dizer *o que é* isso que há, que poderia haver mas não há, que há e não poderia haver, ou ainda que não há e não pode haver. Dessa maneira admitimos um escopo mais amplo para os estudos ontológicos do que aquele proposto por Aristóteles; esse filósofo, com efeito, sugeriu que a filosofia primeira, depois denominada "metafísica", tinha por objeto todos os entes existentes, mas apenas no que concerne ao seu ser. Mais tarde, sobretudo a partir de Duns Scotus e Leibniz, esse estudo passou a considerar não apenas os entes existentes, mas também as entidades possíveis. Nos dias correntes, porém, as discussões ontológicas pautam-se em geral pelas indicações de Alexius Meinong, Edmund Husserl e Roman Ingarden. Para Meinong, que defendia uma metafísica livre da pressuposição de existência, o escopo da teoria dos objetos deveria incluir, além das entidades existentes e possíveis, também as impossíveis, além de abrir espaço para objetos que estariam para além de ser e de não-ser. Essa posição franca é bastante controversa. A orientação de Husserl consiste em manter esse escopo alargado, mas distinguindo claramente entre ontologia

formal e ontologias materiais. As ontologias materiais exploram os conceitos relativos a domínios de realidades particulares, como o da natureza, da consciência, da sociedade, da matemática, etc.; a ontologia formal explora os conceitos ontológicos formais, tais como os de objeto, estado de coisa, propriedade, relação, todo e parte, número etc., que se aplicam a todos os domínios de objetos e entidades. Nesse livro, seguimos também a sugestão de Roman Ingarden que subdividiu o escopo da ontologia em três domínios: o existencial, o formal e o material. A ontologia existencial considera as condições de existência de uma entidade, como as formas de dependência, modalidade e temporalidade; a ontologia material, os diferentes tipos de entidade, como as espaço-temporais, as psicológicas e as históricas; já a ontologia formal considera as diferentes entidades quanto à forma: objeto, propriedade, evento, processo, relação, estados de coisa, sistema. Desse modo o escopo máximo é mantido em todos os âmbitos da ontologia, pois ao nosso jeito essa investigação explora a *entidade* dos entes, a *objetidade* dos objetos e a *formalidade* das formas, no plano do conceito, de tal modo a explicitar as suas condições de existência e de identidade, sem restringir-se à descrição do que há atualmente. A concepção de ontologia e de filosofia, subjacente, por conseguinte, é de que aí se trata de explicitação e de análise de conceitos, esquemas e proposições, implícitos nas nossas práticas discursivas – filosóficas, científicas, políticas, poéticas e técnicas – com pretensão objetiva de sentido, validade e verdade.

Esse livro é uma amostra das atividades de pesquisa e discussão desenvolvidas no *Núcleo de Investigações Metafísicas*, do Departamento de Filosofia da UFSC.

Celso R. Braida

Florianópolis, junho de 2011.

1. A noção de entidade e a tarefa da Ontologia

No dia-a-dia seguidamente nos defrontamos e fazemos a tentativa de responder questões do tipo "o que há/existe?" e "o que é isso que há/existe?". Essas questões são cotidianas e em geral sabemos responder para a maior parte dos casos, sobretudo quando restringimos a questão a um domínio particular. O problema é que há diferentes respostas para essas questões e, além disso, tais questões as mais das vezes são feitas com um escopo ilimitado. *Então surge o problema de como arbitrar* entre as diferentes respostas? *A ontologia*, pode-se dizer, *é a elaboração teórico-conceitual das noções e esquemas que permitem explicitar o que é dito com "há" e "existe" (conceitos de existência e ente) e com a identificação e diferenciação de entidades e objetos (conceito de identidade ontológica, de ser).* As diferentes ontologias estabelecem uma armação conceitual pela qual se pode avaliar as suposições ontológicas, isto é, as postulações de existência e de identidade para entidades, fixando os sentidos em que se diz "é", "há" e "existe".

Na linguagem da vida nós dizemos e reconhecemos como significativas e às vezes como verdadeiras frases do tipo das seguintes:

(i) A bola é azul.
(ii) Cato é honesto.

(iii) A honestidade é uma virtude.
(iv) A morte de Cato foi violenta.

Admita-se que essas frases sejam pronunciadas numa situação e nela sejam aceitas como verdadeiras. Segue-se que *há* nessa situação coisas nomeadas pelas palavras "bola", "azul", "Cato", "honestidade", "virtude", "morte"? Digamos que esse seja o caso; então, cabe a pergunta: essas coisas *são* no mesmo sentido? Em outras palavras, é no mesmo sentido que afirmamos que *há/existe* a bola, o azul, Cato, a honestidade, a morte?

Essas questões indicam o que entendemos por investigação ontológica e a partir disso podemos então fixar provisoriamente a tarefa da ontologia como a de explicitar teoricamente a esfera semântica das expressões "há", "existe", e "é", e de propor critérios para se dizer que algo existe e para se dizer que algo é tal ou qual. Em termos mais técnicos, uma ontologia estabelece as *condições de existência* e as *condições de identidade* para entidades e objetos. A partir de uma exposição dessas condições e critérios, podemos dizer e ajuizar com segurança o que há e o que é isso que há. Com segurança significa apenas objetivamente, jamais finalmente!

Os dados elaborados na ontologia são as frases em que se diz que *há algo* ou em que se diz *o que é* isso que há. A concepção defendida aqui é que as noções ontológicas tem de ser destiladas das nossas práticas discursivas com pretensão objetiva formal e material, pois uma proposição ontológica está condicionada em sua pretensão de sentido e validade tanto pela noção de *experiência objetiva* quanto pela noção de *inferência válida*. Embora um contra-exemplo efetivo, empírico ou formal, seja dificultoso em função do grau de abstração das proposições ontológicas, em geral metalinguístico e metateórico, esses são os únicos critérios disponíveis para a correção e o controle de suposições ontológicas. Nesse sentido, uma ontologia torna-se aceitável na medida em que é congruente com a experiência objetiva e com os padrões objeti-

vos de raciocínio válido que embasam as asserções sobre a existência e a identidade de entidades.

Esse tipo de investigação conceitual foi denominado por P. F. Strawson "metafísica descritiva", a qual, segundo ele, trataria principalmente das categorias, conceitos e de suas relações recíprocas, da estrutura conceitual que se perfaz quando procuramos explicitar a estrutura da predicação e da forma lógica das proposições codificadas por nossas frases com sentido. Embora se aceite como bem posta essa concepção, adota-se aqui o viés de Ingarden, pelo qual a ontologia é também uma análise do conteúdo dos conceitos, explicitadora e investigadora de possibilidades e conexões reais entre os momentos desses conteúdos. Ambos contrapõem esse tipo de análise às pretensões da tradicional disciplina Metafísica, entendida como investigação da existência e da realidade efetiva de entidades e propriedades. A investigação aqui denominada "ontologia", por conseguinte, quer ser uma investigação conceitual, mais especificamente, de explicitação, análise e construção de conceitos utilizados para pensar e dizer as coisas e os acontecimentos, seja daqueles conceitos que nós efetivamente aplicamos, seja daqueles que nós poderíamos aplicar nos mais diferentes âmbitos do pensamento. A adoção dessa estratégia desfaz previamente aquela tensão existente entre metafísica e ciência, resultante da falsa ideia de um acesso especial ao real, ao mesmo tempo que estabelece claramente o âmbito das investigações ontológicas: *explicitar e instaurar esquemas conceituais* que sirvam de indicações para o pensamento e para a prática em meio à vida vivida conscientemente.

Todavia, ainda assim restam pelo menos duas grandes vias de acesso ao âmbito ontológico, indicadas aí pelos nomes Strawson e Ingarden: a via *lógico-semântica* configurada por Frege e Tarski, e a via *fenomeno-lógica* de Husserl e Ingarden. A nossa suposição é que o diálogo entre essas duas perspectivas nos conduzirá aos conceitos apropriados. Não se trata de reduzir a ontologia à Fenomenologia (como fez Heidegger seguindo Husserl) nem de reduzi-la à Semântica formal (como fez Tugendhat seguindo

Wittgenstein), – pois aqui não se trata de eliminar a ontologia – mas antes de *revisar* e de *reconfigurar* tanto os conceitos quanto os conteúdos, tanto as formas quanto os significados, até se alcançar o ponto em que essas reduções e perspectivas sejam visualizáveis como caminhos entrecruzados na difícil e incontornável tarefa de estabelecer *uma base analítica comum para o ajuizamento e a resolução das discussões e conflitos* cujas raízes são as próprias fundações do sentir, agir e falar subjacentes à vida consciente capaz de dar e receber razões do que sente, diz e faz. A tarefa primária de uma ontologia, portanto, é estabelecer uma plataforma teórica capaz de explicitar as diferentes posições e conflitos teóricos que emergem das tentativas de articular e dizer o que é isso que há. E isso não pode ser feito descurando seja a lógica seja a experiência vivida.

A partir dessa posição, faremos a tentativa de tratar e analisar as proposições e os conceitos ontológicos como sendo autônomos em relação aos conceitos *semânticos* (gramaticais, linguísticos), no contexto da tradição de análise lógico-semântica (Frege, Tarski, Davidson), ao mesmo tempo em que os diferenciamos dos conceitos *intencionais* (fenomenológicos, psicológicos) da tradição das teorias do objeto de Meinong, Twardowski e Husserl. A hipótese-guia para esse redirecionamento é que os conceitos ontológicos permanecem irredutíveis a conceitos semânticos e intencionais, ou seja, que a análise da linguagem e a análise da consciência intencional, embora constituam procedimentos legítimos de explicitação e de esclarecimento conceituais, não dispensam nem substituem a *análise ontológica*, esta concebida como *análise da coisa mesma* da fala e do pensamento, a saber, *análise daquilo* de que se fala e sobre o que se pensa. Mais ainda, faz-se a tentativa de tornar óbvia a condição de fundados e dependentes dos conceitos semânticos e fenomenológicos, de linguagem e de consciência, em relação aos conceitos ontológicos básicos, tanto material quanto formalmente, embora admita-se que na ordem da descoberta esses sejam posteriores. Porém, a principal consequência da atitude teórica aqui adotada consiste na inviabilização da transferência in-

devida de conceitos e distinções gramáticais ou psicológicas para o âmbito ontológico.

A metódica, para tornar isso evidente, consiste na utilização de um procedimento baseado em quatro indicações: a ideia de *definibilidade*, em termos de que conceitos ou momentos um conceito qualquer é definível, de Tarski e Husserl; a ideia decorrente de *ordem de prioridade conceitual*, de quais conceitos um conceito qualquer pressupõe, de Martin-Löf e Chisholm; as ideias de *fundação e dependência* ontológica, de Husserl e Simons; e, por fim, a ideia de *ordem de aplicação* de conceitos, de Davidson. A hipótese é que a conjugação dessas indicações, e sua aplicação sistemática ao conteúdo expresso por frases significativas, permitirá a explicitação de conceitos e categorias ontológicos, bem como estabelecer sua localização nos quadros referenciais teóricos de fundo. Além disso, admitida essa estratégia metódica, segue-se de modo natural o questionamento da tese tão difundida da relatividade ontológica (à linguagem, à consciência, ou à cultura), pois essa tese sugere e tem como consequência que os conceitos ontológicos (e metafísicos), mesmo quando legítimos, são definíveis, fundados e dependentes em relação à linguagem ou à consciência, além de implicar que os conceitos ontológicos são de ordem derivada em relação aos conceitos semântico-gramaticais ou intencional-fenomenológicos. Mas, essas consequências apenas se seguem se a linguagem e a consciência forem postas como independentes e infundadas; porém, tanto a noção de linguagem quanto a de consciência têm sido pensadas como fundadas na noção de ato, para mencionar apenas um conceito, que, assim, é suposto como *anterior* aos conceitos de linguagem e consciência, mesmo ali onde se defende veementemente a tese da relatividade ontológica. Esse questionamento significa sobretudo recusar o modo como os conceitos ontológicos foram *dispensados* em favor dos conceitos de consciência e de linguagem desde Kant e Wittgenstein. O ponto de ancoragem dessa recusa está no procedimento metódico que obriga a pensar estes conceitos como também definidos e funda-

dos, e cuja aplicação pressupõe que outros conceitos mais básicos sejam aplicáveis.

Utilizaremos a distinção entre *entidade, formalidade e objetidade* para indicar uma solução para um plexo de oposições, o qual tem sido assunto polêmico entre os ontólogos, a saber, as distinções entre entes e objetos reais e irreais, entre objetos de primeiro nível e de níveis superiores, entre existentes e subsistentes, concretos e abstratos, particulares e universais, etc. Nisso confundem-se vários problemas e ambiguidades, mas sobretudo as confusões nascem da imprecisão terminológica, da qual não escapam nem os melhores textos dos melhores pensadores. Nesse livro utilizaremos três conceitos básicos para explicitar o ser daquilo que há, no sentido de que uma ocorrência de "*Há* tal e tal" será apreendida por um desses três conceitos. Por uma *entidade* sempre será entendido algo real, isto é, algo no qual tanto um outro algo quanto atos semânticos e intencionais podem estar fundados; por uma *objetidade*, ao contrário, sempre será indicado algo fundado, seja num ato semântico seja num ato intencional. Esta distinção retoma as distinções feitas por Grossmann (2004: 139-142) e Butchvarov (1979: 40-55), onde são introduzidas variáveis para *objetos* e variáveis para *entidades* com o propósito de resolver o problema da semântica de frases existenciais negativas. Além disso, nesta distinção ecoa aquela de Husserl entre objetos reais e objetos irreais. Desse modo, podemos dizer que a Lua e Bruna Lombardi são objetidades, pois são conteúdos, ou partes de conteúdos semânticos ou intencionais, mas que além disso elas são também entidades, pois ambas constituem suportes ônticos para outras entidades e eventos, e também servem de fundação para atos semânticos e intencionais; o Dragão Lunar e Diadorim, porém, são tão somente objetidades. Hoje, em 2010, a partícula denominada "Bósons de Higgs" ainda é apenas uma objetidade que os físicos postulam existir, isto é, supõem como existente para efeitos teóricos e cálculos, no sentido da suposição de que há algo real com condições de existência e de identidade bem determinadas; se essa suposição é verdadeira, ou seja, se há uma entidade correlata, isso

nós ainda não sabemos. Em termos formais, a teoria torna-se consistente com o uso de variáveis, que permitem quantificar e calcular, em posição referencial a bósons desse tipo. Por isso, pensamos ser necessário introduzir um terceiro tipo, pois muitas vezes a expressão "Há..." não indica nenhum objeto e nenhuma entidade no sentido acima introduzido, mas antes indica elementos estruturais ou formas de atos intencionais e semânticos. Quando se diz, por exemplo, que há um número primo par, ou que há uma sentença aritmética verdadeira não demonstrável a partir da aritmética, nós diremos que esse "há" indica uma *formalidade*, isto é, um traço da estrutura ou gramática relativa a uma linguagem ou pensamento. Em geral as *formalidades* são ou confundidas com objetidades ou com entidades. Ao fazer essa distinção, entre outras coisas, queremos defender que, diferentemente das objetidades, as formalidades estão fundadas na forma dos próprios atos intencionais e semânticos, e não no seu conteúdo.

Com essa distinção espera-se poder mostrar que o antigo e persistente problema dos irreais e dos objetos inexistentes dissolve-se; todavia, o cerne de onde ele nasce não é simplesmente denegado, mas repensado e revisado a partir de conceitos mais claros e precisos. Essa é apenas uma primeira fissura no sentido da expressão "Há isso e aquilo", pois o uso dessa expressão não distingue o haver de uma objetidade do haver de uma entidade e de uma formalidade. Os conceitos de forma, objeto e de entidade, contudo, não introduzem já categorizações ontológicas, pois diferentes tipos e modos de ser constituem-se como objetos e entidades. As peças de xadrez, as regras, o jogo de xadrez, o ato de mexer as peças, o ato de abrir uma partida, a decisão de abandonar a partida, o campeonato, o empate técnico, o sentimento de fracasso, etc.. são capturáveis como formalidades, objetos e entidades. A decisão, por exemplo, de admitir indivíduos substanciais e estados de coisas, ou de admitir apenas fatos e eventos como primários, já é uma tomada de posição teórica em ontologia, pois implica dizer o que há e o que não há, e também dizer entre o que há, quais são os objetos, as entidades, as formalidades.

O ponto visado por essas lições é o de apresentar a investigação ontológica como momento indispensável da atividade filosófica, especificamente no sentido de mostrar, primeiro, que a metafísica e a ontologia são passíveis de *investigação atual* e não somente histórico-filológica; segundo, que os conceitos ontológicos são irredutíveis aos conceitos epistemológicos, semânticos, estéticos, éticos, políticos, etc., além de não serem redutíveis nem substituíveis pelos conceitos das diferentes ciências empíricas e formais. O ataque correto e justo à Metafísica tradicional representou o golpe de morte a um tipo de legitimação e validação que garantia ao filósofo um lugar na instituição da Ciência e da Técnica. Diante desse ataque bem sucedido restou aos filósofos a legitimação por meio da subordinação da atividade filosófica a uma ou outra ciência: a Linguística, a Psicologia, a Matemática, a Sociologia, a Etnografia, etc.. Outros, mais cientes da natureza da filosofia, buscaram a via transcendental do *a priori* das condições de possibilidade de sentido, pela via da semântica ou da intencionalidade; ou ainda, a conciliação dessas duas posturas, a via da meta-ciência e do meta-discurso. De qualquer modo, essas estratégias tinham um custo e uma desvaloração: o custo da eliminação da ontologia e da metafísica como disciplinas fundantes, e a depreciação do discurso filosófico, que agora ou seria sem-sentido ou deixaria tudo como está, pois seria tão somente um discurso sobre os outros discursos. Por isso, praticar ontologia tem de ser visto como um ato duplamente excessivo, pois excede os limites estabelecidos pela forma atual da universidade e também exige um esforço excedente, pois requer uma atenção às formas de doação e apreensão e não apenas aos conteúdos. O lugar problemático da ontologia contemporânea deve-se, contudo, a suposições ontológicas bem difundidas, a saber, a posição subjetivadora moderna que faz tudo girar em torno de um tipo de ser especial, a consciência, e a posição relativizadora contemporânea que faz tudo se dissolver nas diferentes gramáticas. Em franca oposição a essas posições, aqui a ontologia é pensada como o esforço pelo qual nós podemos compreender a interdependência de todas as coisas e o entrelaçamento dos

acontecimentos. Desse modo, podemos mostrar que a recusa da ontologia e da metafísica indica a vontade de soberania, relativizadora de todo e qualquer liame que pudesse por em questão o poder de constituição do sujeito moderno e o poder destrutivo-construtivo da máquina linguística contemporânea.

A pretensão da *análise ontológica* desses temas é mostrar, como foi dito, a indispensabilidade das noções ontológicas. As perguntas "o que há?" e "como é o que há?" são o início da ontologia enquanto disciplina do pensar investigador. O seu respondimento esgota a tarefa positiva do saber, pois, dada uma situação, conhecer o que nela há e como é isso que ali há é suficiente para a ciência da situação e para o bem falar. Todavia, a pergunta propriamente filosófica é mais ampla e formula-se em duas questões: "o que é isso que há?" e "em que sentido se diz "é" e "há"?". Trata-se agora, por um lado, não apenas de saber o *que* e o *como* do que há, mas de saber o *ser* disso que há; e, por outro, trata-se de explorar o conceito de ser para além daquilo que há, as possibilidades e impossibilidades de ser que não estão dadas na situação. O meio pelo qual o pensamento se libera da realidade e de suas determinações é a exploração do espaço lógico das possibilidades, para isso recorrendo à variação categorial e principial, na forma de uma variação do quadro de categoriais e de princípios capazes de apreender os nexos de sentido da situação. Dada uma situação da qual se pode dizer que há ali duas pessoas e uma arma, ainda não está dito o que é essa situação; do mesmo modo, dada uma situação da qual se pode dizer que há ali um conjunto de átomos sob uma determinada estrutura, ainda não se disse se é um evento meramente físico ou se é talvez um sinal significativo, de alegria ou de tristeza. Desse modo, esperamos poder mostrar que a ontologia, como disciplina do pensar refletido, continua uma condição para o exercício da filosofia.

II. Ontologia *qua* análise conceitual[1]

Necessário é dizer e pensar que o ente é; pois é ser, e nada não é. (Parmênides, *Fragmento 6*).

Conceber os não-seres como sendo de algum modo; isso é o que se impõe se se quer que o erro, por menor que seja, seja possível. (Platão, *Sofista* 240e).

Há uma ciência do ser enquanto ser e de seus atributos essenciais. (Aristóteles)

Ninguém deveria se espantar se esta ciência à qual se dá o nome de Filosofia primeira e que Aristóteles denominou *desejada* ou *procurada* permanece ainda hoje entre as ciências que devem ser buscadas. (Leibniz, *De primae philosophiae emendatione*)

Os gregos antigos nos legaram duas questões que interrogam pela compreensão do mundo em sua totalidade e pelas características universais de todas as coisas. Por um lado a busca pelo princípio explicador de todas as coisas (*arke panton*) e por outro a "investigação do *ente enquanto ente* e de seus atributos essenciais"[2]. Essa ciência foi sugerida como disciplina filosófica por Aristóteles (IV aC), que, de certo modo, retomava as indicações de Parmênides e de Platão. Com efeitos para toda a história do saber ocidental, no livro IV da *Metafísica*, Aristóteles afirma a existência de uma ciência do ser enquanto ser e seus atributos essenci-

1 Este capítulo é uma versão modificada do texto "A ontologia depois de Aristóteles" publicado em C. R. BRAIDA & D. KRAUSE, 2008.

2 *Metafísica*, Γ, 1, 1003 a 21.

ais, que ele prontamente ele denomina *filosofia primeira* e *teologia*. Durante muito tempo essa ciência foi chamada simplesmente *metafísica*, palavra essa usada pelo primeiro editor para designar os livros que vinham depois da *Física* na obra de Aristóteles. A partir da época moderna adotou-se também o termo *ontologia*,[1] derivado de "*to on"* (o que é), e da expressão "*on he on"*, usadas por Aristóteles para indicar o objeto da filosofia primeira. Essa disciplina desenvolveu-se até Wolff (1679-1754), confundindo-se com a própria filosofia, isto é, a disciplina dos conceitos e proposições fundantes do saber. Para Wolff, a ontologia era a ciência dos predicados mais gerais dos entes (*scientia praedicatorum entis generaliorum*). Esta definição era ainda adotada por Kant: "A ciência das propriedades de todas as coisas em geral, denominada ontologia. (...) Ela conterá nada mais do que todos os conceitos básicos e proposições básicas de nosso conhecimento *a priori* em geral: pois, se ela considera as propriedades de todas as coisas, então, ela tem como objeto a coisa em geral, isto é, todo objeto de pensamento, logo, nenhum objeto determinado." Depois da virada crítica, Kant modifica essa posição: "Filosofia transcendental é o sistema de todos os nossos conhecimentos *a priori*; habitualmente denominada *ontologia*. A ontologia, portanto, trata das coisas em geral, ela abstrai de toda coisa particular. Ela engloba todos os conceitos puros do entendimento e todos os princípios do entendimento ou da razão."[2]

Todavia, desde o seu começo esta ciência restara como um domínio de saber problemático, sendo muitas vezes preterida em favor da Teologia, ou da Lógica, ou da Ética, até que a partir de meados do século dezenove ela tornou-se francamente recusada como sem-sentido pelos positivistas e pelos pragmatistas da nova

---

1 A palavra "ontologia" tem suas raízes nas palavra gregas "ὄν" (ente, ser) e "λογοσ" (discurso, razão). Por sua vez, a origem da palavra "ὄν" e do verbo "ser" (einai, esse, ente) provém de derivações e confusão das raízes do indo-europeu: (**es**) estar vivo, estar presente, existir: *esti*, *einai, esse, ser, sein, is, am, are*; (**bhu**) crescer, tornar-se: *be, bin, fuein, fui*; (**wes**) ficar, permanecer: *was, war, gewesen, wesen*, conforme as indicações de Kahn (1997) e Heidegger ( ).

2 Kant, *Leituras de Metafísica*, pp140-1, e 307.

universidade laica tecnocientífica. Aristóteles mesmo não estava seguro sobre a posição dessa ciência, uma vez que nas suas propostas de divisão e classificação dos saberes menciona apenas a *ética*, a *física* e a *lógica*[1], e, além disso, refere-se à ciência do ser enquanto ser como uma ciência tão somente desejada ou procurada e, talvez, até impossível[2]. No quadro das disciplinas atuais da universidade do saber, a metafísica não tem lugar senão na *história* do saber e do pensamento humanos. Na filosofia a metafisica há muito deixou de ser a primeira disciplina, posição agora atribuída ora à epistemologia ora à lógica ora à filosofia da linguagem ora à ética. Nesse quadro de abandono da perspectiva metafísica, houve porém a aceitação gradual, a partir do século passado, da ontologia como disciplina auxiliar e derivada em relação à lógica e à semântica. Por isso, hoje, faz-se necessário perguntar outra vez pelo sentido e pelo conteúdo da ontologia.

1. O problema do objeto

Embora a caracterização da ontologia como investigação do ser dos entes enquanto são algo e não nada e dos princípios explicadores de todas as coisas seja ainda hoje compreensível, sobretudo quando substituímos a palavra "entes" pela palavra "objetos", essas indicações não expõem com clareza a natureza metódica da disciplina e a estrutura do seu conteúdo; primeiro, porque não é indicado sem ambiguidades a natureza dessa investigação, ou seja, o modo como se alcançam e se justificam os conceitos e proposições ontológicos, e, segundo, porque não temos uma noção clara de "ser", "princípio", "todas", como atesta a diferença entre a caracterização sugerida por Aristóteles, Wolff e Kant. Um dos problemas mais árduos está justamente naquilo que Wolff denomina "predicados" e Kant "propriedades". Além disso, a tradição postulou uma precedência da metafisica sobre os demais âmbitos do sa-

1 *Tópicos*, I, 14, 105 b 20. As escolas filosóficas do período helenista também em geral não incluem a metafísica ou a ontologia entre as ciências filosóficas. Para os estóicos, em geral mencionando apenas a Física, a Lógica e a Ética.

2 *Metafísica*, B, 2, 996 b 3; K, 1, 1059 a 35, b 1, 13.

ber, mas ao mesmo tempo postulava que esta ciência era uma ciência real ao lado das demais ciências, embora fosse *a priori*, ou seja, as evidências para as suas verdades seriam dadas *antes* e sem recurso à experiência.

Um modo atual de compreender essa dimensão de saber é pensá-lo como a elaboração formal, conceitual e metódica, das respostas às questões primárias e cotidianas "O que *é* isso?" e "Isso *existe*?", as quais podem ser reunidas na pergunta "O que *é* isso que *há*?". Os termos "*é*" e "*há*" são em geral nominalizados como "ser" e "existência". O que significam esses termos nos seus diferentes empregos? Que conceitos eles expressam quando usados teoreticamente? Qual a função teórica desses conceitos? Que conceitos são necessários para que essas perguntas possam ter uma resposta passível de exame objetivo? Responder a essas questões hoje é a tarefa da investigação ontológica. Além dessas duas noções, questões como "Isso é *real*?", "Isso é *efetivo*?", "Isso é *possível*?", "Isso é *necessário*?", "Que *propriedades* possui?", "Que *relações* entretém?", "Como veio-a-ser assim e não de outro modo?", sugerem outros termos que uma investigação ontológica deveria explanar, visto que tais termos indicam tanto os *modos de ser* das coisas que admitimos existir quanto os *modos de objetivar* pelo qual nós pensamos a realidade objetiva, além de serem aplicáveis a todo e qualquer objeto de conhecimento.

Abreviadamente, pode-se dizer que a tarefa de uma investigação ontológica seria a de elucidar as noções de *entidade*, *identidade*, *existência*, *objeto, propriedade, relação, efetividade, possibilidade, necessidade*. Pois estas são as noções mais fundamentais que nenhuma outra investigação (científica, pragmática, etc.) parece poder resolver. Agora, devemos distinguir claramente a pergunta científica "*o que é que existe e como é isso que existe*?" das perguntas filosóficas "*o que é* existir e *como é que se diz* isso que é dito existir?" e "*o que significam* ser e existir?", para depois perceber que qualquer resposta à primeira implica uma resposta às segundas, mas que nem sempre isso está explicitado. Podemos sempre descrever como, em cada ciência ou área do saber, é cons-

tituído ou descrito o objeto de estudo e as leis gerais daquele domínio, mas não encontraremos resposta para a questão *o que é um objeto* enquanto tal, do mesmo modo para os termos ser, existir, propriedade, verdade, sentido, etc.. Sem dúvida, poderíamos dizer que o conteúdo expresso pelas palavras "ser", "propriedade", "relação" e "existência", esgota-se no conteúdo objetivado nas diferentes ciências, reduzindo o significado dessas palavras àquilo que as diferentes ciências reconhecem como real e descrevem, e o daquelas outras palavras aos diferentes modos desses objetos das ciências. Mas, ainda assim restaria a tarefa de justificar essa opção e de explanar esse conceito de ser e de existir.

Parafraseando Frege, poderíamos dizer que a ontologia é o estudo das leis da *entidade* (ou ser) *dos entes* (coisas), assim como a Lógica estuda as leis da verdade das proposições. Do mesmo modo que a Lógica não estuda o que é realmente tido por verdadeiro, a ontologia não estudaria o que existe e o que é real, atual ou efetivo. O existente real efetivo é o objeto das diversas ciências experimentais (ônticas). A filosofia, e, por conseguinte, a ontologia, não seria uma dessas ciências, pois as suas proposições não são experimentais ou observacionais ou práticas, embora posições ontológicas tenham consequências e implicações observacionais e práticas. A filosofia e a ontologia seriam tão formais quanto as lógicas e as matemáticas. Mas, as lógicas e as matemáticas têm um escopo restrito, não são suficientemente gerais, no sentido de muitos conceitos e objetos serem independentes dos conceitos e objetos que elas investigam, além de elas serem múltiplas, carentes de um conceito unificador. Por isso temos disciplinas filosóficas (Filosofias das Lógicas, das Matemáticas, etc.) que abordam os conceitos dessas ciências e propõem conceitos unificadores. Na ontologia, mesmo essas ciências, seus conceitos e objetos, aparecem como tópicos problemáticos. A ontologia, nesse sentido, é uma investigação filosófica, ou seja, *formal-conceitual*, e a sua expressão mais refinada é uma *estrutura categorial-conceitual*, unificadora e explicitadora de pressupostos e relações de dependência e implicação conceitual. A apresentação dessa estrutura se

dá em geral de dois modos: por meio do estabelecimento de regras ou leis (princípios, axiomas, regras de inferência) e por meio da definição, clarificação e exposição de conceitos e categorias (termos, significados). Na história da filosofia encontramos esses dois tipos de discussão ontológica, muitas vezes como oponentes. Todavia, ambas se resolvem simultaneamente, pois não há leis sem termos e não há termos sem implicações.

Talvez seja mais apropriado dizer que o objeto da ontologia, tal como hoje se pratica filosofia, não seja o ser ou o que há, mas antes a *estrutura formal-conceitual* usada para *pensar* e *dizer* o ser real, o que é e o que é possível, o existente, o inexistente e o impossível. Essa estrutura conceitual, porém, não se reduz a apenas refletir o atual existente. Ela inclui as possibilidades e as virtualidades, bem como objetos irreais e estruturas inexistentes. Sem dúvida, a ontologia traça o quadro do existente, tarefa finalizada pelas ciências, mas ela o faz indicando e delineando o inexistente, mas possível, o inatual, mas virtual. Todavia, *o faz através do conceito*. Noutras palavras, mais antigas, a ontologia não trata do *ser*, do *nada* e do *devir*, mas antes dos conceitos e estruturas pelos quais nós *pensamos e dizemos* o que é, o que não é, o que acontece em nós e ao nosso redor, distinguindo-os do irreal, do fictício e do imaginário. Nessa perspectiva, a ontologia cumpre parte da tarefa de explicitar o implícito nas nossas práticas de dizer, significar e conhecer o que há e de reconhecer o que não há, de distinguir a real e a ilusão, que perfazem e perpassam a nossa experiência vivida e a nossa fala com sentido.

Por isso, para melhor compreender o conteúdo e a estrutura dos conceitos ontológicos seria conveniente distinguir (seguindo Frege e Husserl) dois tipos de ontologia: *ontologia formal* ou pura e *ontologia aplicada* ou material. A *ontologia formal* considera apenas as questões sobre o *sentido* de ser, existir, real, possível, efetivo, etc., por meio da explicitação lógica de *conceitos* tais como de entidade, objeto, propriedade, relação. Essa disciplina trataria dos princípios e conceitos mais fundamentais pelos quais nós pensamos, sem nenhum comprometimento ou preocupação

com a existência atual ou com a restrição a um dado domínio de realidade. A *ontologia aplicada* considera, por sua vez, domínios de existentes específicos, com base nas categorias de entidades existentes (atuais), estados de coisas existentes e mundo efetivo (atual). Logo, essa segunda disciplina trata também de princípios e conceitos, mas relativos a campos específicos do pensamento e do discurso orientados para o existente: física, biologia, direito, sociedade etc. Desse modo, as noções genéricas de entidade, propriedade e relação pertencem à ontologia formal; já as noções de entidade biológica, propriedade e relação, características de um organismo vivo, são típicas de uma ontologia do ser vivo. Obviamente essas duas disciplinas são complementares, não podendo se desenvolver separadamente.

Convém notar ainda que a palavra ontologia é ambígua: ora indica um domínio de referência reconhecido por uma teoria ou discurso, por exemplo, nas expressões "A ontologia da física contém átomos" e "A ontologia do cristianismo prevê a existência de anjos", ora ela indica a disciplina ou teoria, como nas expressões "ontologia fenomenológica" e "ontologia formal". Em geral se confundem esses dois usos e não se distinguem teoria pura e teoria aplicada. Nessa perspectiva, seguramente hoje há diversas escolas (dialética, fenomenológica, hermenêutica, análise lógico-semântica, lógico-matemática, estrutural) de ontologia e diversos métodos[1]. Em geral, a partir da influência de Quine, a ontologia é compreendida como sendo uma tentativa de dizer "o que é que há, de fazer uma lista de *tudo* o que existe, não deixando nada de fora e não incluindo nada que *não* existe, nada que não é"[2]. Outras vezes, a palavra ontologia denomina a análise conceitual, lógica ou

1 A tese de Heidegger era que a *ontologia é possível somente como fenomenologia* (seguindo a teoria da intencionalidade de Brentano e Husserl). Por sua vez, a tese de Tugendhat era que a *ontologia somente é possível como semântica formal* (seguindo o nominalismo de Tarski, Carnap, Quine e Dummett). Gadamer propunha uma *ontologia hermenêutica* cujo horizonte limite era a linguagem (seguindo a tradição da Hermenêutica). Recentemente, projetos inovadores em ontologia tomam a *Lógica* como base (Zalta, Jacquette, Chateaubriand), seguindo Frege. Além disso, dentro da tradição dialética da teoria crítica de Hegel e Adorno, hoje se fala em ontologia negativa (R. Kurz).

2 INWAGEN, *Ontology, identity and modality*, p. 2.

fenomenológica, do *sentido* de "ser", "existir", "essência", "propriedade", "ente", "objeto" etc. Não necessariamente essas abordagens são oponentes, pois podem ser vistas como complementares: uma focaliza o objeto, a outra focaliza o conceito. Uma terceira via consiste em investigar quais são as entidades mais fundamentais a partir das quais *se constituem* todas as coisas. Por exemplo, a disputa entre platônicos e nominalistas é desse tipo, uns dizendo que as entidades básicas são *formas* ou ideias, outros dizendo que as entidades básicas são *indivíduos* ou particulares. Uma maneira de unificar essas e outras abordagens é perceber que se trata, no final das contas, em todos os casos de propostas e exames de *conceitos*, *categorias* e *regras* pelos quais se raciocina, pensa, julga, distingue e diz o que há, o que não há e o que se imagina existir; o real, o irreal e o imaginário; o possível, o efetivo e o virtual, o que acontece e o que se imagina acontecer etc. Em outras palavras, mais apropriadas, as propostas em ontologia são articulações teóricas para se comparar e julgar conflitos advindos das nossas práticas de referência e inferência.

2. A ontologia como ciência

Façamos uma breve revisão da história dessa pretensão. A disciplina denominada "ontologia" é recente, mas os seus problemas e objetos talvez estejam entre os mais antigos. Apenas no século XVII esse termo foi introduzido no vocabulário oficial dos filósofos. Mais exatamente em 1613, no *Lexicon Philosophicum*, Rudolf Göckel, e em 1653, Johannes Micaelius, introduziram essa palavra para designar a metafísica geral, isto é, aquela que trata do "ser enquanto ser" já sugerida por Aristóteles. Logo depois Christian Wolff fixa a distinção entre *Ontologia*, ou *metaphysica generalis*, a *prima philosophia*: "*scientia entis in genere, seu quantenus ens est*", e a *metaphysica specialis*, dividida em três disciplinas, a *Teologia*, que trata do ser divino, a *Cosmologia*, que trata do ser natural, e a *Psicologia*, que trata do ser psíquico.

Essa divisão, porém, refletia e procurava resolver a duplicidade da tarefa antes atribuída a uma única disciplina, a *Metafísica*. Com efeito, Tomás de Aquino definia essa ciência como aquela que "*simultaneamente determina (o que é) do ente em comum e do ente primeiro separado da matéria*"[1]. No que é seguido por Suarez, quando esse define e diz da Metafísica que "*esta ciência abstrai dos sensíveis e das coisas materiais, (...) e contempla de uma parte as coisas divinas e separadas da matéria, e de outra parte a razão comum do ente, os quais podem existir sem matéria.*"[2] Por conseguinte, a separação operada no século XVII e fixada por Wolff, apenas divide propedeuticamente a ciência máxima em duas, a partir da sua própria ambiguidade: *metaphysica generalis* (*sive ontologia*) e *metaphysica specialis* (*theologia rationalis, psycologia rationalis, cosmologia rationalis*).

Contudo, a posição dessa ciência nunca foi clara e para muitos ela não precisava sequer existir. Com efeito, a palavra "metafísica" foi introduzida no vocabulário filosófico acidentalmente, no final do século I da era cristã, para designar uma parte da obra de Aristóteles, obra essa que havia permanecido fora de circulação por quase três séculos. A especificidade do conteúdo dessa parte da obra, por conseguinte, deveria justificar não apenas o nome mas também o seu conteúdo. Porém, desde os pensadores pré-socráticos até as escolas do período do helenismo nunca houve nenhuma disciplina nas escolas filosóficas com esse nome e com esse objeto. Aristóteles mesmo não usou essa palavra.

Não obstante isso, a retomada das doutrinas de Platão e de Aristotéles acabou por consolidar essa ciência a ponto de, a partir de Plotino (~203-269 dC), a Metafísica confundir-se com a própria Filosofia, apenas rivalizada no posto de abre alas do pensamento pela Teologia. Entre os principais nomes que escreveram e

1 "simul determinat de ente in communi et de ente primo quod est a materia separatum". *De Generatione et corruptione*, Proemium, n. 2, éd. R. Spiazzi, Rome, 1952, p. 316.

2 "Abstrahit haec scientia a sensibilibus, seu materialibus rebus, (...) et res divinas et materia separatas et communionem rationem entis, quae absque materia existere possunt, contemplatur." *Disputationes metaphysicae*, I, Proemium, O.o. éd. Berton, Paris, 1856-1877, t. XXV, p. 2.

marcaram o desenvolvimento dessa disciplina deve-se sempre mencionar Agostinho (354-430), Boécio (480-524), Avicena (980-1037), Anselmo (1033-1109), Abelardo (1079-1142), Averroes (1126-1198), Thomas de Aquino (1224-1274), Duns Scotus (1266-1308), Occam (1285-1349), Nicolau de Cusa (1401-1464), Suarez (1548-1617), Descartes (1596-1650), Espinosa (1632-1677), Malebranche (1638-1715), Leibniz (1646-1716), Wolff (1679-1754), Fichte (1762-1814), Hegel (1770-1831) e Schelling (1775-1854), Schopenhauer (1786-1860) e Herbart (1776-1841).

A partir do Renascimento italiano e, principalmente, com o surgimento da ciência experimental moderna com Galileu e Copérnico, e seu questionamento tanto da teologia quanto da metafísica a ela associada, a identidade de Filosofia e Metafísica tornou-se problemática, *não obstante* Heidegger. Nos próprios títulos das obras principais desse período é possível notar a revolução paradigmática em andamento. Os termos "ciência", "entendimento" e "conhecimento" agora figuram como o indicador da nova atitude e do novo objeto dos filósofos.

O pensador que legitimou essa mudança de foco das investigações metafísicas foi Descartes. A sua obra filosófica está centrada na justificação pelo método da prioridade do ponto de vista da *ordem das razões* de todo e qualquer saber. O foco está no conhecer e nos modos pelos quais se pode conhecer algo. Os primeiros princípios agora são princípios do conhecer e do pensar, e apenas secundariamente das coisas mesmas. A própria *philosophie première*, ou metafísica, teria por isso um objeto novo, não mais o ser ou ente enquanto ente, nem sequer o *summum ens* ou deus, mas antes "*as coisas mais gerais que se pode conhecer em filosofando*". A ordem das razões implicaria uma mudança na prioridade cognitiva e metafísica, uma vez aceito o procedimento do encadeamento de "*toutes choses en de certaines suites, non certes en tant qu'elles se réferent à certain genre de l'étant, ainsi que les Philosophes les ont divisées suivant leurs catégories, mais en tant*

qu'elles se peuvent connaître les unes à partir des autres."[1] Essa primazia do cogitável sobre o algo ou a substância aparece explicitamente como argumento na definição do termo "ontologia" dado por Clauberg, segundo o qual a filosofia universal deve tratar do ser cogitável (*Intelligibile*) e não do algo (*Aliquid*), nem da coisa (*Rem*) ou substância (*Substantia*).

Todavia, um resquício arcaico dos antigos gregos restou intacto e fazendo efeitos no pensamento. Pois, se por um lado os problemas ontológicos são enfrentados na nova filosofia pela via da *análise categorial*, sobretudo na Lógica e na Metafísica, a nova ciência optou francamente pela via da análise *física* e *química*, nos moldes do atomismo grego.[2] Note-se que são duas perguntas diferentes: "Quais são os tipos e como se classificam as entidades?" e "Que entidades há e como elas se constituem?". Que essa esquizofrenia ainda perturba os ontólogos, pode-se ver na tensão contemporânea entre as ontologias formais desenvolvidas a partir da relação de predicação (lógica) e aquelas desenvolvidas a partir da relação parte-todo (mereologia). Que apenas uma resposta unificada seria satisfatória, isso se sabe.

Em todo caso, o espírito moderno apenas podia aceitar um saber que fosse capaz de explicitar o modo como ele era alcançado e de estabelecer critérios de existência para o objeto concernido. Em outras palavras, os modernos não admitiam apenas uma discussão e uma solução verbal ou conceitual, mas pautavam-se pelo princípio de realização e mostração efetivas. Esse princípio revelou-se um problema para os metafísicos e ontólogos. Se o seu objeto não era do mesmo tipo que os objetos que nós podemos experimentar e lidar por meio de nossas faculdades naturais, e se os seus conceitos não eram do mesmo tipo que o das nossas representações mentais e discursivas, então, não seria o caso de abandoná-los como quimeras? Com efeito, Locke, na sua obra de 1690, *Ensaio acerca do entendimento humano*, exclui a metafísica

1 *Regras para direção do espírito*, VI.

2 Sobre essas duas vias da ontologia, conferir o belo ensaio de F. Wolff, "Dois destinos possíveis da ontologia: a via categorial e a via física", *Analytica*, v1, n3 (1996): 179-225.

do rol das ciências ao classificar os saberes em apenas três áreas: *física* (filosofia natural), *prática* (ética) e *semiótica* (lógica). Logo depois, Hume, no seu livro de 1748, *Investigação sobre o entendimento humano*, pode dizer já como quem sabe do que está falando:

> Quando, persuadidos destes princípios, passamos em revista as bibliotecas, que devastação não faremos? Se tomamos nas mãos um volume qualquer de Teologia ou de Metafísica escolástica, por exemplo, perguntemos: *Este livro contém algum raciocínio abstrato sobre quantidade ou número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental sobre questões de fato ou de existência?* Não. Para o fogo com ele, pois outra coisa não pode encerrar senão sofismas e ilusões. (Parte XII, III, 132, p. 204).

Com esse argumento, pode-se dizer, a potência da atitude expressa por Galileu no seu *Il saggiatore* estava liberada para dar o golpe de morte na tradição inaugurada por Platão e Aristótoles.

3. A interdição da ontologia como ciência

Para Hume e Kant, no século XVIII, a própria ideia de uma ciência como a metafísica geral, ou ontologia, será posta como problemática e questionável quanto à sua necessidade e validade, processo esse que culminará mais tarde no mote nietzschiano e carnapiano "superação da metafísica". Com efeito, um dos pontos principais da obra crítica de Kant foi justamente recusar o "*nome orgulhoso de ontologia*" em favor de uma à época modesta *analítica*:

> A analítica transcendental possui, pois, este importante resultado, a saber, que o entendimento a priori jamais pode fazer mais do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral e, visto que o que não é fenômeno não pode ser objeto algum da experiência, que o entendimento não pode jamais ultrapassar os limites da sensibilidade, dentro dos quais unicamente podem ser-nos dados objetos. As suas proposições fundamentais são meramente princípios da exposição dos fenômenos, devendo o soberbo nome de ontologia – a qual se arroga o direito de fornecer em uma doutrina sistemática conhecimentos sintéticos sobre coisas em geral (por exemplo, o princípio de causalidade)

– ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro. (*Crítica da Razão Pura*, A 247/B304; cf. A845/B 873).

Note-se que Kant inverte completamente a ordem de prioridade da investigação filosófica. Até o início da modernidade, a estratégia era começar pelo "ser enquanto ser", eliminando todas as aparências e falsidades, e a partir daí chegar ao "ser psíquico e pensante" e então validar os conhecimentos. Para Kant, ao contrário, a filosofia deveria começar pelas aparências (fenômenos) e pelo entendimento humano (intelecto). Por isso, muitos apontam esse momento como *o fim da metafísica* e a eliminação da ontologia como *prima philosophia*. Mas, esse diagnóstico vale apenas para aquelas filosofias que entenderam o legado humiano e kantiano como significando que a epistemologia substituía e eliminava a ontologia na tarefa de fundação do saber. Há toda uma tradição de pensamento que perpassa a modernidade e chega até nossos dias que nunca aceitou essa substituição.

Todavia, Hume e Kant estabeleceram um procedimento filosófico que, já de início, impossibilitava e sobretudo tornava desnecessária uma ciência do ser enquanto ser. A filosofia deveria ser uma análise crítica do conhecimento humano e das capacidades cognitivas. Ela estabeleceria condições de possibilidade da experiência objetiva, evitando rigorosamente falar das coisas tais como elas seriam em si mesmas. Kant é preciso nessa auto-delimitação do alcance das proposições filosóficas: nós apenas podemos nos pronunciar com pretensão de validade acerca das formas e do modo como o nosso entendimento e nosso juízo operam e acerca do modo como o mundo aparece conforme essas formas e modos na sensibilidade. Explicitamente é interditado que se fale sobre aquilo que não aparece sob as formas da nossa sensibilidade e que não se enquadre nos modos e formas de nossa consciência. Por conseguinte, não podemos falar das coisas mesmas, mas tão somente das "coisas" que se dão na nossa consciência. Daí o lema: "*se um conhecimento deve ter realidade objetiva, isto é, referir-se a um objeto e ter significação e sentido nele, então o objeto tem que poder ser dado de algum modo. Sem isso, os conceitos são*

vazios; (...). Dar um objeto (...) – não é outra coisa senão referir sua representação à experiência (seja real ou possível).” (*CRP*, B194, p. 111).

O ponto final dessa metódica é a dissolução da questão do ser como mera pergunta pelo sentido do verbo de ligação sem nenhum importe ontológico: “Ser *evidentemente não é um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa. é simplesmente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é unicamente a cópula de um juízo*” (*CRP*, B625, 300). Esse é o cerne da crítica de Kant às provas ontológicas e *a priori* da existência de um ser supremo que tinham como núcleo a passagem do conceito à existência. Argumenta Kant:

> se penso um ente como a realidade suprema (sem defeito), então permanece ainda sempre a questão se ele existe ou não. (...) Se se tratasse de um objeto dos sentidos, eu não confundiria a existência da coisa com o seu simples conceito. Com efeito, através do conceito o objeto é pensado como adequado somente às condições universais de uma experiência empírica possível; através da existência, porém, é pensado como contido no contexto da experiência total. (*CRP*, B628, p. 301).

A partir desse posicionamento teórico, as únicas entidades acessíveis ao nosso conhecimento seriam aquelas passíveis de se dar na sensibilidade conforme as determinações dos conceitos do entendimento. Aquilo que não se dá, que não *é dado* na sensibilidade, ou é ideia vazia ou é nada. Com isso, Kant interditava toda e qualquer referência a objetos transcendentes, não dados, inaparentes, inteligíveis,[1] e sobretudo, qualquer referência a aspectos ou objetos ou entidades puras, não sensíveis:

> Nosso conceito de um objeto pode pois conter o que e o quanto quiser, mas para conferir-lhe a existência precisamos de qualquer maneira sair dele. Com os objetos dos sentidos, isto acontece mediante a interconexão com qualquer uma das minhas percepções segundo leis empíricas. Mas para conhecer a existência dos objetos do pensamento puro, não há meio algum. (...) ... é claro que uma existência fora deste campo

1 CRP, B342, p. 173: “Se por objetos simplesmente inteligíveis entendemos aquelas coisas que são pensadas mediante categorias puras sem todo o esquema da sensibilidade, então tais objetos são impossíveis”.

> não pode absolutamente ser declarada impossível, mas é uma pressuposição que não podemos justificar mediante coisa alguma. (*CRP*, B628, p. 301)

Desse modo, a filosofia fechava as portas da investigação ontológica e metafísica, ao fixar os objetos legítimos como aqueles dados na experiência sensível, que as ciências experimentais cuidam de conhecer, e interditar todo e qualquer outro objeto, além de esvaziar o sentido do ser na mera forma de ligação dos conteúdos do juízo. Era mesmo o fim da metafísica *enquanto ciência* legítima e também enquanto ciência geral. Por pouco não significou também o fim do departamento de filosofia na universidade.

4. Há, porém, indícios do ser?

Note-se, que Kant jamais negou a possibilidade de haver determinações das coisas mesmas independentes do modo como elas aparecem para uma consciência, nem a possibilidade de objetos não-empíricos. O que negava sim era a existência de algum acesso para tal dimensão. No entretanto, duas correntes filosóficas do século XX recuperaram o termo "ontologia", em parte recusando o interdito kantiano e em parte pressionadas pelas "coisas mesmas". Com efeito, podemos tomar as obras de um Husserl e de um Quine como paradigmáticas no modo como reintroduziram a ontologia como disciplina filosófica[1], praticamente restaurando tanto o seu objeto quanto o seu lugar entre as disciplinas filosóficas. Porém, sobre o que significa a palavra "ontologia" e sobre qual é a tarefa e o objeto da disciplina assim nomeada, há muita controvérsia e oposição frontal entre esses dois redescobridores. Na raiz desses dois programas de pesquisa filosófica está a reviravolta no interior do kantismo operada por Herbart e Bolzano ainda no início do século XIX e desdobrada desde então por várias correntes de pensamento em várias direções. Com efeito, Herbart e Bolzano

1 Husserl, *Investigações Lógicas* (1900) e *Ideias para uma fenomenologia pura* (1913); Quine, *De um ponto de vista lógico* (1953).

retomam o projeto de uma ciência do que há, e de uma ciência geral, embora aceitando a restrição kantiana de ater-se aos fenômenos, mas recusando a restrição empirista e francamente deixando para trás o espírito cético fundador da modernidade.

O princípio de Herbart é claro: *no dado* (*das Gegebene*)[1] estão as chaves para o ser, e não apenas para as formas da representação e da consciência: "*Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein*"; no vernáculo: "*Tanto de aparecer quanto de indicações para o ser*." Na própria aparência haveria pontes para o ser e não apenas para o fenômeno e para a consciência. Metodologicamente, o que se dá, o que aparece, não mais é pensado como uma barreira encobridora do real:

> Eis a autoridade suficiente que possui de maneira muito geral o dado, o dado sendo o que ele quiser. Pois, aquilo a que nós devemos nos ater é determinar e ligar o real (*das Reale*) que funda o aparecer, de uma maneira que corresponda às ligações pelas quais as indicações do ser se encontram entrelaçadas umas as outras. Não se pode rejeitar essa dificuldade; as formas da experiência se transformam em formas da posição do real; se nós não impedimos, é ali que elas transformam o ente (*das Seinde*) em suas contradições; elas nos constrangem a por o real e a guardá-lo.[2]

Note-se a ausência da interdição cético-crítica, que forçava Hume e Kant a não se pronunciarem sobre o ser e o real, mas tão somente sobre o fenomênico e os modos e estruturas internas do entendimento. Para Herbart, ao contrário, as aparências, o dado, têm a força de sintomas e pontes para as coisas mesmas. Ele o diz com muita segurança:

> Do mesmo modo que a fumaça indica o fogo, o aparecer indica o ser. Ele não se contenta apenas em o indicar, ele nos incita a nos por em busca onde ele brilha. A urgência de pensar que se não houvesse nada, então, nada poderia aparecer, nem Kant nem sua escola a aprovariam. E por que? Porque lhes parecia perfeitamente possível de se satisfazer

1 *Allgemeine Metaphysics* II, § 198: "Nós duvidamos da realidade do dado: nós buscamos o ente; e toda a nossa esperança de encontrar depende porém do dado! Por que? Porque justamente nada diferente nos é dado; e se alguma coisa de novo estivesse dado, isso apenas aumentaria a soma dos objetos a questionar.". Apud J. F. Herbart, *Les points principaux de la métaphysique*; org. C. Maigné. Paris, J. Vrin, 2005.

2 *Allgemeine Metaphysik*, II, 1829, §199.

> com os conceitos comuns e conhecidos, desde que se evitasse de tomar os objetos destes conceitos pelas coisas em si.[1]

A crítica de Herbart é na verdade uma explicitação da pressuposição do pensamento crítico que não se atreve a sair do círculo das representações, a saber, a pressuposição de que seria possível nada existir e mesmo assim termos os estados de consciência que temos. Em outras palavras, o mundo poderia ser uma ilusão e mesmo assim a nossa vida mental continuar tal como ela se dá. No final, resta a procura por um ato de pensamento que seria um índice do ser real:

> A investigação transcendental estabelece que o pensador não cessa de estar envolvido no círculo de suas representações, que ele vai de representações a representações, que a certeza apenas se instala quando enfim se mostra: o pensamento. Dizer "Talvez não seja assim!" colocaria o círculo dos pensamentos em contradição consigo mesmo. – Do ser se trata apenas enquanto conceito que se deve inferir de um ou de outro desses pensamentos. Por isso se deve perguntar: qual conceito? Qual é o ato do pensar em que o ser se exprime?[2]

Eis uma pergunta perturbadora! Afinal, não temos senão a nossa atividade de pensar para alcançar o ser daquilo que há e o não-ser daquilo que não há. Então, na variedade evanescente dos nossos pensamentos – quais são indicações de ser? Herbart finaliza retirando o caráter de ciência (*Wissen*) da metafísica e da ontologia, a qual agora deveria "valer apenas como *tentativa",* aceitando assim o princípio de Hume. Como tal, a ontologia não questionaria nem nos informaria se alguma coisa há, apenas operaria, a partir do aparecer, uma investigação do *como* isso que há, se dá e é. Mantendo-se fiel ao espírito kantiano, Herbart ainda define a filosofia pela tarefa de estabelecer a "compreensibilidade da experiência" (*Begreiflichkeit der Erfahrung*) ou "pensabilidade da experiência (*Denkbarkeit der Erfahrung*), conformando-se ao pressuposto epistemologizante de que "*não podemos sair do círculo das nossas representações*". Ora, esse pressuposto, hoje denominado de "princípio de imanência", que reza que apenas temos acesso di-

1 *Allgemeine Metaphysik*, , *§118.*
2 *Pontos principais da Metafísica*, § 1.

reto e certeiro aos estados internos da nossa consciência e, por conseguinte, um acesso apenas mediado e incerto às coisas mesmas, impõe uma restrição àquilo que pode nos ser dado que, de antemão, inviabiliza qualquer pretensão ontológico-metafísica: as categorias de coisa, qualidade e relação etc., estariam fundados e justificados apenas nas "*necessidades psicológicas da experiência em geral*"[1]. Em última análise, os conceitos básicos são em Herbart ainda derivados da experiência e fundados no psicológico: "*as categorias mostram apenas a regularidade da experiência por meio das leis dos mecanismos psicológicos*".[2]

Desse modo, embora retomada, a ontologia não mais se sustentava como primária, mas derivada em relação à Psicologia e à Epistemologia.

5. A noção de *inesse* e as verdade analíticas em Leibniz

Antes de prosseguir, faz-se necessário retomar a posição de um filósofo decisivo anterior a Kant, mas que se tornará a referência para aqueles que quiseram ir além de Kant. Leibniz apresenta-se como um filósofo de princípios, de poucos princípios, e os seus conceitos em geral são determinados e fixados através do agenciamento desses princípios. Um deles diz respeito à noção de verdade. Trata-se do princípio "*praedicatum inest subjecto*". Em grande parte, como mostraremos, é a leitura radicalizada desse princípio, através de uma (per)versão ontológica, derivada da conexão com outros princípios, sobretudo o da identidade, que formará a base do pensamento lógico-metafísico de Leibniz.

As expressões 'verdade' e derivadas aparecem em muitas passagens do *Discours de Métaphysique*[3], mas é nos parágrafos 8, 13, 23 e 24 que se pode encontrar algum esclarecimento acerca do conceito mesmo que o autor está empregando por detrás dessas

1 Adolf Trendlenburg, *Geschichte der Kategorienlehre;* Hildesheim, Olms, 1963 (1846); sec. 21, p. 349.

2 Idem, sec. 21, pp. 343, 339, 347.

3 Pelo menos 46 vezes; apenas nos parágrafos 1, 3, 7, 12, 15, 17, 20,29 e 36 Leibniz não utiliza a expressão verdade ou alguma correlata.

palavras. Este conceito aparece associado com o de substância, por isso é de se esperar algum imbricamento entre Lógica e Ontologia surgindo justamente no coração da definição de verdade. A primeira indicação acerca da noção de verdade surge no § 8, no contexto da definição de substância individual, sob a forma de uma explicação do que "é ser atribuído verdadeiramente a um certo sujeito", onde o autor alega que "*toda predicação verdadeira tem um fundamento na natureza das coisas*"[1]. Este requerimento era um ponto chave na doutrina aristotélica, segundo a qual "é a coisa que parece ser, de algum modo, a causa da verdade da proposição"[2]. Leibniz, entretanto, entende ser esta uma consequência necessária daquilo que os filósofos chamam de "*inesse*", ou seja, que o predicado está contido no sujeito. Isto quer dizer: para que uma predicação seja verdadeira, na medida em que a verdade tem a ver com a natureza das coisas, o predicado tem que estar contido na noção do sujeito. A noção completa de um sujeito, então, contém "o fundamento e a razão de todos os predicados que verdadeiramente dele se podem afirmar". O interesse de Leibniz aqui, no entanto, claramente não está no conceito de verdade, mas antes no conceito de *substância*. A noção de verdade é utilizada para mostrar a insuficiência da noção nominal de substância. Todavia, esta injunção da noção de verdade com a noção de substância não é gratuita. A verdade é posta como dependente da natureza das coisas, por um lado; por outro, o que pode ser predicado com verdade de um sujeito está determinado pela sua noção individual. Isto acarreta que se "alguém compreender inteiramente a noção do sujeito, saberá se o predicado lhe pertence". Isto sugere que em princípio o conhecimento da noção do sujeito é suficiente para se saber todas as proposições verdadeiras acerca dele. Mais ainda, que a verdade de tais proposições está de antemão determinada, isto é, dado um sujeito qualquer "ele é x" e "ele não é x" não podem ser

1 Nesta passagem o tradutor da edição da coleção "Os pensadores" erra o alvo, ao traduzir como "*toda predicação tem algum fundamento verdadeiro na natureza das coisas*".

2 *Categorias*, 14b.

ambas verdadeiras, unicamente em razão de sua noção. Como podemos compreender semelhante sugestão?

No § 13, retomando o indicado no § 8, Leibniz introduz uma determinação do conceito, a qual permite distinguir dois tipos de verdades, a saber, *necessárias* e *contingentes*. As verdades necessárias, ou eternas, são aquelas cujo contrário implica em contradição, isto é, o contrário é impossível. As contingentes, por seu lado, são aquelas cujo contrário não é contraditório, ou seja, é possível. Além disso, todavia, há uma outra distinção operando conjuntamente e com base nesta: as proposições verdadeiras contingentes têm sua verdade fundada na "existência das coisas", e esta no princípio da razão suficiente, e este no princípio do melhor, enquanto que as proposições verdadeiras necessárias "se fundam no princípio de contradição e na possibilidade e impossibilidade das próprias essências". Uma vez que o contrário dos contingentes é possível, segue-se que apenas a sua existência pode fundar qualquer predicação sobre eles. Isto fica claro quando define-se o contingente como aquilo que pode existir ou não. Todavia, as proposições contingentes, contrariamente ao esperado, têm sua verdade garantida *a priori*, assim como as necessárias. Isto significa tão somente que a verdade ou falsidade de uma proposição independe dos contextos epistêmicos e elocucionários, sendo determinada apenas pela noção completa do sujeito da proposição. Por outro lado, "a priori" aqui não significa "demonstração necessária": as proposições contingentes "possuem provas *a priori* da sua verdade", porém, "não possuem demonstrações da necessidade, visto tais razões se fundarem apenas no princípio da contingência ou existência das coisas".

No § 23 Leibniz introduz a noção de "*ideias verdadeiras ou falsas, conforme a coisa de que se trata seja possível ou não*". Uma ideia, e não uma proposição, é verdadeira na medida em que a sua possibilidade está assegurada. Desse modo fica claro que muitos dos nossos pensamentos são ilusórios pelo simples fato de que o pensado não é possível. Estas passagens mostram que Leibniz opera com uma noção de verdade inteiramente desconectada

de fatores epistemológicos e mentais. Tanto é assim que no parágrafo dedicado a esclarecer a noção de conhecimento, a saber, o § 24, a única referência à verdade diz justamente que ela "*em nada depende dos nomes, nem são arbitrárias*", o que indica a impossibilidade de se falar em verdade relativa ou a um sujeito ou a uma linguagem.

As noções primitivas a partir das quais a verdade é elucidada são, por um lado, as noções ontológicas de substância e existência; e, por outro, as noções lógico-modais de possível, impossível, necessidade e contingência. A verdade seria uma noção *ontológica*, (ao invés de epistemológica, semântica, linguística, etc.). Do *Discours* fica a hipótese de que a característica fundamental de uma proposição verdadeira, seja ela contingente ou necessária, é que "a conexão entre o sujeito e o predicado tem seu fundamento na natureza dum e doutro"(§ 13). O que significa dizer que *a verdade depende única e exclusivamente da noção-sujeito e da noção-predicado.* Nenhum outro fator importa para a determinação da verdade de uma proposição. Mais ainda, efetivamente basta apenas o conhecimento completo da noção-sujeito para se saber a verdade de qualquer proposição acerca do objeto em questão[1]. Por isso Leibniz pode dizer que toda verdade, de certo modo é *a priori*, pois, com efeito, isto não depende da experiência[2].

A noção que está por detrás da concepção de verdade de Leibniz é a de *identidade*[3]. No *Discours* o princípio para a verdade de proposições é *praedicatum inest subjecto*. Sleigh Jr. mostra como Leibniz oscilou quanto à relação entre os princípios e os ti-

1 *Correspondence with Arnauld*, p126. "The concept of the predicate is always in the subject of a true propositon. There is, therefore, an omission, if I do make it, which will destroy my individual or complete concept, or which would destroy what God conceives or conceived in regard to me even before resolving to create me. For this concept involves, *sub ratione possibilitatis*, the existences or the truths of fact or the decrees of God upon which the facts depend".

2 Idem, p141: "I hold that the criterion of a true ideia is that its possibility can be proved, whether *a priori* in conceiving its cause or reason, or *a posteriori* when experience enables us to know that it is actually found in nature".

3 "My opinion is therefore that one must take nothing for a first principle except experience and de axiom of identity or (what comes to the same thing) of contradiction". Citado por Sleigh Jr., p32.

pos de verdade[1]. Sobretudo, convém lembrar que tanto o princípio da identidade ou não-contradição como o princípio da razão suficiente estão contidos, num certo sentido, diz Leibniz, na definição de verdade e falsidade[2]. O que nos remete de novo ao princípio da *inesse*. Num primeiro momento, este princípio é compreendido formalmente e dentro do espírito da lógica aristotélica, como podemos perceber nesta passagem:

> No matter how often a predicate is truly affirmed of a subject, there must be some real connection between subject and predicate, such that in every proposition whatever, such as A is B (or B is truly predicated of A), it is true that B is contained in A, or its concept is in some way contained in the concept of A itself[3].

A relação que está sendo aqui evocada aparece em Aristóteles, o qual dizia que "o predicado é sempre o signo do que se afirma de outro, isto é, de coisas inerentes a um sujeito, ou contidas em um sujeito", (*Da Interpretação*, §3). Todavia, há um afastamento em relação ao Filósofo, pois, no § 2 do livro *Categorias*, distingue-se claramente entre "ser predicado" e "ser em". Na verdade, Aristóteles distingue quatro casos: 1) "predicar algo de um sujeito, ainda que não se ache presente em nenhum sujeito"; 2) "ser em um sujeito, e não predicável de qualquer sujeito"; 3) "simultaneamente, predicável de um sujeito e ser em um sujeito"; 4) "não ser, nem em um sujeito, nem predicáveis de qualquer sujeito". Este último consistindo aquilo que se denominará "substância individual". O distanciamento consiste na interpretação da relação de predicação, a qual recebe em Leibniz uma formulação em que "ser predicável com verdade" equivale a "ser em" ou "estar contido em". Além disso, quando Aristóteles diz que nas proposições o predicado é sempre relativo à presença ou à ausência de algo no sujeito ele acrescenta: "em conformidade com os tempos" (*Da Interpretação*, §5), e sabemos que ele não abdicava da contingência efetiva dos futuros, no sentido de que esses não tinham um valor

1 "Leibniz on the two great principles of all our reasonings", pp32-3.

2 Idem, 36. "...one may say in a sense that these two principles are contained in the definition of the true and the false" (Theodiceia)

3 Loemker, 2 vols., Chicago, 1956; p348.

de verdade determinado nem sequer para um ser absoluto. Todavia, uma leitura menos apressada talvez pudesse compatibilizar ambos os pensadores. Se bem que a leitura de Leibniz do princípio da *inesse* seja determinada pelo conceito de "noção completa de uma substância individual", o qual dificilmente pode ser reencontrado no texto aristotélico, pelo simples motivo que as substâncias individuais não têm um conceito, muito menos completo, pois são particulares, sendo aquela noção, provavelmente, de origem neoplatônica. Com efeito, na ontologia de Aristóteles os indivíduos formam a base, enquanto que na platônica são os universais. Mas, isto é outro tema. Voltemos a Leibniz.

Podemos ler aquela passagem como estabelecendo o seguinte requerimento: o conceito sujeito envolve sempre, de algum modo, o conceito predicado, nas proposições verdadeiras. Ou seja, a verdade indicaria uma relação interna entre os conceitos envolvidos na proposição. Caso não haja tal relação, temos a falsidade. Dizer que todas as verdades são analíticas é uma outra maneira de falar desta conexão conceitual interna. Comentando este tema, Grimm apresenta a seguinte análise do princípio, mostrando a possível conexão com os outros princípios adotados por Leibniz:

> *(T) 'A é B' é verdadeira* $\Rightarrow$ *B é em A.*
> O que implica:
> *(R) Se 'A é B' é verdadeira, então B é em A. (Razão suficiente)*
> *(I) Se B é em A, então 'A é B' é verdadeira. (Identidade, não-contradição).*[1]

Para toda frase predicativa verdadeira há uma razão no próprio sujeito da predicação, pois, do contrário, algo seria predicável sem nenhuma causa ou razão antecedente, isto é, na própria noção do sujeito tem de estar contida a razão da predicação. Ora, o requerimento de que sempre haja uma razão ínsita no sujeito para qualquer predicado depende da aceitação de que as substâncias individuais sejam intocáveis, isto é, não possam sofrer nenhuma alteração pela ação externa. O que nos permite inferir que sob a forma explícita da proposição esconde-se implicitamente uma identi-

1 Grimm, R. "Individual concepts and contingent truths", p309; Woolhouse I.

dade, pois, se um sujeito qualquer depende apenas de sua noção para ser ou ter este ou aquele predicado, as proposições verdadeiras apenas tornam explícito essa mesma noção:

> ... a reason can be given for any truth whatsover, for the connection of the predicate with the subject is either evident in itself, as in identical propositions, or it must be explained, which is done by the resolution of the terms. And this is the single and highest criterion of truth, namely in abstract matters not depending on experiences, that it is either identical or reducible to identities[1].

O critério formal para a verdade, então, é a identidade. Nos casos em que não se faz alegação explícita de identidade, sendo a proposição verdadeira, a análise cuidadosa tem que conduzir a identidades. Todavia, isso exige um esclarecimento.

> Mais dans les vérités contingentes, bien que le prédicat soit dans le sujet, jamais cependant il ne peut être démontré à partir de lui et jamais la proposition ne peut être ramenée à une équation ou identité, mais la résolution procède à l'infini.[2]

As verdades contingentes efetivamente não são identidades[3], nem podem se reduzir a pela infinitude da análise, mas, de algum modo, o predicado está lá no sujeito. Ao dizer isso, de certo modo, Leibniz está corrigindo, (os crentes na intuição divina do autor diriam "expressando melhor",) o que ele disse no §13 do *Discours*[4]. Com efeito, Leibniz havia definido três anos antes as *verdades*

---

1 Apud Grimm, Op. Cit.. p309.

2 "De la liberté", §§8,9, p381, in *Oeuvres* I. Cf. tbém: "And here is uncovered the inner distinction between necessary and contingent truths, which no one will easily understand unless he has some tincture of Mathematics - namely, that in necessary propositions one arrives, by an analysis continued to some point, at an identical equation (and this very thing is to demonstrate a truth in geometrical rigor); but in contingent propositions the analysis proceeds to infinity by reasons of reasons, so that indeed one never has a full demonstration, althougt there is always, underneath, a reason for the truth, even if it is perfectly understood only by God, who alone goes through an infinite series in one act of the mind. Apud Adams, R. M., p144. In Woolhouse I.

3 Sleigh Jr., com efeito, analisando acuradamente o que significa "uma prova *a priori,* mantém que Leibniz termina por abandonar a idéia de que para toda proposição verdadeira haja uma prova *a priori*, mantendo este requisito somente para as verdades necessárias. *Op. Cit.*, p39-40.

primitivas como "identidades", ao mesmo tempo em que afirmava que

> todas as outras verdades são reduzidas a verdades primárias com a ajuda de definições, isto é, por análise das noções; e isto constitui uma prova a priori, independente da experiência. (...) Nas identidades a conexão e inclusão do predicado no sujeito é explícita, enquanto em todas as outras verdades ela é implícita e deve ser mostrada através da análise das noções, no que consiste a demonstração a priori. Mas, isto é verdadeiro no caso de toda verdade afirmativa, universal ou particular, necessária ou contigente[1].

> (...) positing only two primary truths; to wit, in the first place, the principle of contradiction, (for if two contradictories could be true at the same time all reasoning would be useless); and secondly, the principle that nothing is without reason , or that every truth has its proof a priori, drawn from the meaning of the terms, although we have not always the power to attain this analysis[2].

Todavia, Leibniz insiste na tese da *inesse* interpretada a partir da metáfora continente-conteúdo. Se um predicado pode ser afirmado com verdade de um sujeito, então esse sujeito *contém*, de algum modo, aquele predicado. No escrito "De la Liberté" Leibniz também utiliza os termos "*contenu*" e "*enveloppée*", os quais deixam claro a metáfora elemento-conjunto, contido-continente. Tal metáfora pretende exprimir a tese geral de Leibniz, na verdade, o que ele pretendia demonstrar no *Discours*, de que "tudo quanto acontece à alma e a cada substância é consequência de sua noção", ou seja, que "(...) *a noção da substância* (...) *encerra todos os seus acontecimentos com todas as suas circunstân-*

---

4 Entretanto, a correção refere-se apenas à questão da prova, pois Leibniz continua mantendo as principais linhas de seu pensamento: "True contingent propositions are those which need an analysis continued to infinity. A true contingent proposition cannot be reduced to identical propositons, but is proved by showing that if the analysis is continued further and further, it constantly approaches identical propositions, but never reaches them. Therefore it is God alone, who grasps the entire infinite in His mind, who knows all contingent truths with certainty" [COUTURAT, L. (ed.) **Opuscales et Fragments inédits de Leibniz**. (Paris, 1903) p388).

1 "Primary truths", p87-8, in *Philosophical Writtings*.

2 p.141.

cias"[1]. O raciocínio é: uma vez que se aplica no tempo x, então o predicado *está contido* atemporalmente na noção do sujeito:

> Now, what is it to say that the predicate is in the subject if not that the concept of the predicate is found in some sort involved in the concept of the subject? Since form the very time that I began to exist it could be said of me truly that this or that would happen to me, we must grant that these predicates were principles involved in the subject or in my complete concept, which constitutes the so-called me, and which is the basis of the interconnection of all my different states. These, God has known perfectly from all eternity. After this I think that all doubts ought to disappear, for when I say that the individual concept fo Adam involves all that will ever happen to him I mean nothing else than what the philosophers understand when they say that the predicate is contained in the subject of true propositons[2].

> I have given a decesive reason which, in my opinion, takes the place of a demonstration; this is, that always in every affirmative proposition wheter veritable, necessary or contingent, universal or singular, the concept of the predicate is comprised in some sort in that of the subject. Either the predicate is in the subject or else I do not know what truth is[3].

Leibniz parece estar fazendo a seguinte injunção, tomando como intercambiáveis as seguintes postulações: 1) um predicado estar formalmente contido no sujeito em proposições verdadeiras, 2) a cada instante um sujeito estar completamente determinado quanto a possuir ou não um predicado, e 3) um predicado estar desde o começo de um sujeito já nele incluso. Não é claro, contudo, que isso possa ser generalizado irrestritamente. Claramente isto vale para as entidades formais como, p.ex., as entidades matemáticas. Um triângulo retângulo pode ser assim descrito: 1) em seu conceito está formalmente contido o teorema de Pitágoras; 2) a cada instante ou um triângulo instancia ou não dito teorema; 3) desde a sua criação (divina ou não) um triângulo retângulo traz em si o teorema, mesmo que nunca ninguém o descobrisse. Outra coisa, porém, é postular que isso se aplica a qualquer entidade, seja

1 §§ 33, 32.
2 *Correspondence with Arnauld*, p113.
3 Idem, p132.

ela formal ou não, como Leibniz sugere no *Discours,* ao dar o exemplo de César. Na *Monadologia* este problema desaparece, não pela modificação dos conceitos de verdade e de substância, mas sim pela restrição de sua aplicação aos simples[1].

Outro ponto onde cabe uma melhor análise é a distinção entre verdades contingentes e necessárias. No *Discours* o critério é a possibilidade do contrário. Porém, no texto sobre a liberdade introduz-se um outro critério distinguidor:

> toute vérité est ou primitive, ou dérivée. Les vérités primitives sont celles dont on ne peut rendre raison, et telles sont soit les vérités identiques, soit les immédiates; qu'elles s'affirment par elles-mêmes, ou qu'elles nient la contradiction de leurs contradictoires. De leur côté les vérités dérivées sont de deux genres: les unes, en effet, se résolvent en primitives, les autres comportent dans leur résolution un progrès à l'infini. Celles-lá sont nécessaires, celles-ci sont contingentes[2].

Além disso, considere-se o problema da identificação das verdades necessárias com as verdades lógicas, e das verdades contingentes com as verdades fatuais. Nos *Novos Ensaios* Leibniz distingue dois tipos de verdades primitivas: as verdades de razão e as verdades de fato. As verdades de razão são necessárias, enquanto que as de fato são contingentes, como no *Discours*, mas a sua definição agora é diferente:

> As verdades primitivas de razão são aquelas a que dou o nome geral de idênticas, pois parecem não fazer outra coisa que repetir a mesma coisa, sem nos ensinar nada de novo. (...) No que concerne às verdades primitivas de fato, são as experiências imediatas internas de uma imediação de sentimento[3].

Como se pode ver nessas passagens, as noções pelas quais Leibniz esclarece e determina o seu conceito de verdade nem sempre foram as mesmas. O que não significa dizer que houve uma alteração completa deste conceito ao longo da obra, mas tão somente que o pensador repensava sua próprias noções. Outro fator com-

1 *Monadologia*, §§ 1, 3.
2 §8; p381.
3 Livro IV, II, §1.

plicador é a aplicação da noção em diferentes contextos, o que pode relativizar e amenizar estas diferenças.

A noção de verdade em Leibniz joga um papel ontológico, antes que semântico e epistemológico. Ao invés de denotar primariamente uma relação entre o mental e o real, ou entre o que é dito e a realidade, esta noção faz a ponte entre o lógico e o ôntico, ou melhor, a noção de verdade expressa a interligação necessária entre ambos. Uma proposição verdadeira expressa sobretudo uma relação interna entre dois conceitos, a saber, entre o conceito predicado e o conceito sujeito, de tal modo que, em última instância, o que está em questão é a auto-identidade do sujeito de que se fala, pois, uma proposição verdadeira apenas explicita aquilo que o sujeito é em si mesmo.

O requerimento mais problemático assumido por Leibniz diz respeito à *inesse* compreendida como envolvendo ou reduzindo-se, em última análise, à identidade. Com efeito, uma vez aceito este requerimento, mais a noção de um ser infinito absoluto, torna-se difícil não ceder aos fascínios das metáforas leibnizianas. As noções de substância individual completa, aprioricidade da verdade, mundo atual como o melhor dos mundos, atemporalidade das ecceidades, etc., como que emergem naturalmente. E, no entretanto, as coisas parecem não ser bem assim! Como desfazer o encanto? Uma saída é pressionar insistentemente na tecla da contingência, como muitos têm feito. Outra, requerer prestações de conta da semântica subjacente ao discurso leibniziano, exigindo que ele nos diga como destrinchar o significado de termos como "ecceidade", "indivíduo", "existência", "alteração", "contingência", etc.. Outra, pressionar na tecla ontológica questionando as razões para se introduzir a noção de noção completa de uma substância e dos indivíduos como derivados ou feixes de ideias que existem independentes dos indivíduos.

Conjugadas, estas três vias não inviabilizam o projeto, mas explicitam seus saltos no vazio. O conceito central é o de determinação completa, requerido na noção de substância. Se, para termos uma substância individual, temos que ter uma noção comple-

ta, isto é, uma que contenha o fundamento e a razão de todos os predicados que verdadeiramente se podem afirmar de um indivíduo, portanto, que contém vestígios de tudo o que aconteceu, acontece e acontecerá com ele, - então, segue-se que tal noção está completamente determinada, pois, todas as suas determinações, como assim e assim, são devidas à própria noção, devido a impossibilidade de qualquer ação externa sobre ela. Que algumas determinações sejam necessárias, lógicas, e outras materiais, contingentes, não faz nenhuma diferença no que se refere ao acontecer da coisa, pois, a contingência só existe no ato de criação divino. A pergunta que tem que ser feita aqui é: tal conceito é pensável? Se é, é compatível com a experiência efetiva? Ora, a evolução da obra de Leibniz mostra que aos poucos ele vai afinando esta noção, até chegar ao conceito final de *Mônada*, o qual se aplica somente aos simples, aos 'átomos' da natureza, tornando-o tão fino que já não provoca nenhuma perplexidade, pois, dela ficam de fora todas as coisas que identificamos na natureza. Além disso, não esqueçamos, a noção de noção completa das substâncias está associada à noção de compossibilidade, o que exige que cada substância individual traga em si as marcas de tudo o que existiu, existe e existirá. Para citar uma dificuldade pensemos no que é que significam os termos 'criar', 'inventar', 'evoluir', 'revolucionar', 'transformar', etc. Todos essas palavras deixam de ter seu significado normal e passam a indicar tão somente 'desenvolver', 'explicitar', o que desde sempre foi. Isto mostra que Leibniz elimina completamente aquilo que nós modernos chamamos de "histórico".

Todavia, a noção leibniziana de verdade recebe uma determinação especial quando associada ao problema do tempo e da experiência possível, bem como do problema associado da demonstrabilidade. A distinção entre ordem temporal e ordem atemporal permite a Leibniz escapar das principais objeções, mas sob o custo de torná-lo metafísico no mau sentido. Entretanto, quando essa distinção é reformulada em termos da distinção entre "formal" e "empírico" este custo desaparece, pois, que "A é A" seja

sempre verdadeira não implica em nenhuma má-metafísica; tampouco, que a análise dos predicados aplicáveis a um ente natural conduza a uma série infinita. Mas aqui aparece a dificuldade: por um lado, postula-se uma determinação completa das substâncias individuais quanto aos possíveis predicados a ela aplicáveis; por outro, que a lista desses predicados seja infinita, enquanto se afirma que sempre uma demonstração *a priori* é aplicável. Leibniz, como sugere Sleigh Jr., aos poucos vai abandonar essa exigência. Obviamente "demonstração" aqui tem dois sentidos, um formal e atemporal, outro material e temporal. Formalmente, toda proposição tem uma demonstração *a priori*; materialmente, algumas não podem ser demonstradas pela infinitude da análise.

6. O aparecimento do formal

As ideias de Leibniz retornarão com imenso apelo em meados do século XIX, sobretudo entre aqueles autores escolados na lógica e na matemática que, por profissão, recusavam a fundamentação psicológica sugerida por Herbarte e Mill. Essa retomada estará intrinsecamente associada à possibilidade de uma ontologia não-empírica e não-subjetiva. Pois, mesmo aceitando-se as indicações de Herbart, o interdito à ontologia restava ainda intacto na interdição de se pensar os objetos ideais, visto que a legitimidade dos conceitos, ou seja, a sua objetividade, ainda estava ligada à sua correlação com os dados da sensibilidade. Um matemático chamado *Bernard Bolzano* (1781-1848), que se dizia antes de tudo leibniziano, será ainda mais ousado na sua crítica às interdições kantianas. Primeiro ele dirá que Kant estava errado ao pensar que a lógica estava acabada. Além disso, questionou logo de saída a concepção das matemáticas de Kant, defendendo ao invés que todas as verdades matemáticas poderiam e deviam ser provadas a partir de meros conceitos. Mais ainda, desde o início de sua carreira, Bolzano desejou contraditar Kant diretamente sobre a teoria do tempo e do espaço, pois não acreditava ou admitia que nossos juízos sintéticos *a priori* devessem ser mediados pela intuição, e, em

particular, não acreditava que a intuição do tempo estivesse na base dos juízos sintéticos da Aritmética, ou que nos teoremas da Geometria fosse confiável basear-se na mera alegação da aparência visual.

Com efeito, Bolzano recusava a auto-delimitação do pensamento e do conhecimento ao fenomênico, questionando como seria possível conhecer apenas "*os objetos de uma experiência possível ou real*" e não "*as coisas em geral ou elas mesmas, ou* `noúmenos`". O problema principal desse questionamento é a liberação do acesso aos objetos puros ou ideais, não dados diretamente na intuição sensível:

> A *Crítica* ensina com palavras áridas que apenas sobre as aparências ou fenômenos, isto é, que nós podemos julgar sinteticamente apenas sobre objetos de uma experiência possível ou real, mas não das coisas em geral, ou em si, ou noúmenos, ou seja, que apenas sobre os fenômenos se pode dizer algo que não esteja já pensado nos seus conceitos. É de se perguntar o que devemos entender pelas expressões "coisa em geral", "coisa em si" ou "noúmeno". Comumente a adição "em geral" ou "em si" indica que o conceito da palavra ligada à essa adição deve ser tomada na sua completa generalidade sem nenhuma limitação tácita. Desse modo, o conceito de uma coisa em geral deve ser o mais elevado dos conceitos, o conceito de um objeto, de uma coisa qualquer. Mas então seria absurdo dizer que nós podemos conhecer alguma coisa de um fenômeno, isto é, a propósito de um tipo particular de coisas, e nada a propósito das coisas em geral. Pois, daquele que conhece de uma certa maneira as coisas, não se pode dizer que a espécie geral a qual pertencem lhe é desconhecida. Assim, não se pode dizer daquele que conhece muitas propriedades de figuras simples que ele não sabe nada de figuras em geral. Por conseguinte, os filósofos críticos devem ter necessariamente compreendido por coisa em si ou noúmeno alguma coisa diferente das coisas em geral. Deve-se concluir da distinção que eles fazem entre elas e os fenômenos que (...) apenas as coisas que não se experimentam, isto é, aquelas que nós não podemos intuir, podem ser chamadas coisas em si. Assim, eles pretendem que nós não podemos construir nenhum juízo sintético a propósito de um

objeto que nós não podemos intuir, e que é impossível ter qualquer conhecimento concernente a um objeto suprasensível.[1]

Pode-se notar a estratégia semântica de Bolzano, consistente em se perguntar pelas condições e consequências *do enunciar e do dizer*. O conceito anti-kantiano por excelência introduzido por Bolzano é o de "proposição em si", o qual é definido como objetivo, no sentido de ser independente de toda enunciação, de toda consciência e de todo julgamento, e no sentido de ela não ser um *produto* do entendimento, mas um *correlato* dos atos de pensamento e de enunciação, o qual pode ser retomado e representado por diferentes atos. A definição de Bolzano, no parágrafo 19 da sua *Doutrina da Ciência*, é bem específica. Uma proposição em si (*Satz an sich*) é a afirmação ou negação de algo sobre sobre, não importando se é ou não verdadeira, se é ou não representada em palavras, se é ou não pensada ou não, por alguém. Uma tal proposição é algo diferente de uma representação mental e de um juízo. Bolzano a concebe como o "*conteúdo* do pensamento ou do juízo" que, como tal, não existe ou não é real como as representações mentais, os atos de pensamento e de julgamento. Uma *Sätze an sich* não possui nenhum ser-aí, nem no tempo nem no espaço, nenhuma existência ou efetividade. Uma tal concepção desse tipo de objetidades apenas pode ser comparada, não às ideias de Platão, mas aos "exprimíveis" (*lekta*) dos estóicos, os quais negavam qualquer existência e efetividade para além dos corpos, ao mesmo tempo que defendiam que aquilo que é dito, que é enunciado e que é verdadeiro ou falso, não era um corpo, não era um ser efetivo, mas tão somente subsistia na medida mesma em que era significado.[1]

Nesse sentido é que Bolzano entende as proposições lógicas e matemáticas. Para ele, com efeito, os seguintes enunciados expressam a mesma proposição: "A soma dos ângulos de um triângulo equivale a dois retos" e "A soma dos ângulos de um espaço

1 § 44, p. 59: B. Bolzano, *Grundlegung der Logik: Ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftlehre, Band I und II*; hrsg. von F. Kambartel. Hamburg, Felix Meiner, 1963.

1 Émile Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris, J. Vrin, 1997.

delimitado por três retas equivale a dois retos". Ao contrário, os enunciados "Tito é o filho de Caio" e "Caio é o pai de Tito" não expressariam a mesma proposição, pois conteriam partes com intensões distintas, no caso, "filho" e "pai". A suposição de Bolzano é que haveria um conjunto de significações ideais, decomponíveis em elementos fixos.[1] Nas suas palavras: "*Parece-me indisputável que toda proposição, mesmo a mais simples, seja composta de certas partes, e parece igualmente claro que estas partes não ocorrem meramente na expressão verbal como sujeito e predicado, ... mas que elas já estão contidas na proposição em si mesma*". [2]

Todavia, o ponto da crítica de Bolzano aos kantianos pode ser resumido assim: eles erradamente pensam que "*as partes de uma representação são as mesmas que as representações das partes de seu objeto*" (WL, § 63). A distinção visada por Bolzano era entre três entidades distintas: o conceito, a representação subjetiva e o objeto, cuja não percepção ele considerava o erro básico da filosofia de seu tempo: "*o conceito em si mesmo não é claramente entendido, e é confundido às vezes com o* `pensamento` *e às vezes com a coisa que é o seu objeto*".[3] Com efeito, Bolzano distinguia entre os atos de pensamento (*Vorstellung*) e o seu conteúdo (*Proposition*), e juízos (*Urtheilen*). (§19, p24).

Em relação às ideias e proposições, por sua vez, ele procura distinguir os aspectos subjetivos dos aspectos objetivos (*Gegenständlich*), com os quais unicamente a lógica deveria se ocupar. Nos aspectos subjetivos estariam as indicações para a realidade. Uma determinação representação psicológica poderia remeter a muitos objetos, "pessoas", ou para um objeto, "Sócrates", ou ainda para um objeto inexistente, "montanha de ouro" e "triângulo redondo"; porém, mesmo as que são sem objeto, têm um conteúdo; ou seja, embora algumas representações, como no último caso, não terem e não poderem ser preenchidas por nenhum objeto, isto é, serem desprovidas de correlatos no mundo real (WL, §67, p.

1 WL, § 156; cf. J. Proust, Op. cit., p. 84.
2 WL, § 48-52.
3 "Über der Begriff des Schönen", p. 6). Cf. Kambartel, p. xxvii.

118), elas ainda assim teriam um conteúdo objetivo. Essa teoria implica que uma representação poderia ser legítima e utilizável, ter um conteúdo conceitual objetivo, mas ainda assim não ter um correlato na intuição nem um material, como é o caso das representações matemáticas.

Para Bolzano, a existência (*Dasein*) deveria ser restrita àquilo que pode ter localização espaço-temporal e entrar em relações causais efetivas, como uma casa ou uma pessoa. Todavia, além do que existe (*Dasein, Sein, Existenz*), ele admitia o *dar-se* de objetos não-reais ou não-existentes nesse sentido específico, ou seja, que "dá-se (*es gibt*) objetos não-reais", tais como os objetos matemáticos. Não se trata propriamente de uma tese ontológica, mas de uma tese semântica e epistemológica. Bolzano defendia que entre as proposições que são verdadeiras, há algumas que não se referem a nenhuma realidade espaço-temporal dada na intuição sensível. A verdade de tais proposições, por conseguinte, para ele não estava ligada à validade empírica, mas antes ao que ele denominou de objetividade (*Gegenständlichkeit*), a qual, diferentemente de Kant e Hume, não se restringia à doação na experiência sensível.

As representações mentais e os juízos têm existência efetiva, são componentes "na mente do ser que os pensa", mas as proposições às quais eles remetem não são realidades mentais, não têm propriamente existência e realidade no espaço e no tempo ("*keine Existenz oder Wirklichkeit*, § 19, p. 24, § 25, p. 31), mas tão somente realidade objetiva, no sentido de que a sua estruturação não é produzida pela mente, mas tão somente apreendida, e o seu valor de verdade também não depende de nossa habilidade de determiná-lo; nesse sentido elas são ou verdadeiras ou falsas, independentemente de nossos atos: "*uma representação objetiva não requer um sujeito para subsistir, não como algo* `existente`*, mas como algo, mesmo que nenhum ato de pensar a tenha (como conteúdo); portanto, ela não é multiplicada quando é pensada por um, dois ou mais seres*" (WL, § 48, p. 66). Além disso, "*elas não*

tem existência real no tempo em que elas são presentes num sujeito" (WL, § 49).

A partir disso ele introduz a noção de verdade em sentido forte, que seria um tipo de proposição em si, cuja estruturação, conteúdo e valor de verdade seria *independente* dos sujeitos que as pensam, representam e julgam (WL, §19). "*uma proposição é verdadeira quando ela atribui (bylegt) um predicado a seu sujeito, o qual se aplica a ele (zukömmt), ou, em outras palavras, quando qualquer objeto que cai sob (untersteht) a idéia do sujeito da proposição possui o atributo referido pelo predicado da proposição*" (WL, § 28). O que implica dizer que "*toda proposição é ou verdadeira ou falsa e nunca muda; ou ela é verdadeira para sempre, ou falsa para sempre, a menos que nós mudemos alguma parte sua, e assim considere não mais a mesma, mas outra proposição*" (§ 25, § 125; § 147, p. 225).

O ponto de Bolzano é a distinção da noção de verdade em relação a outras noções relativas, a saber, a noção de verdade conhecida ou conhecimento, a noção de certeza ou evidência, a noção de efetividade, e por fim a noção de pensabilidade (WL, § 26). Com isso fica claro o afastamento de Bolzano em relação às abordagens humianas e kantianas da verdade e da ciência. Por sua vez, devemos evitar o bipolarismo mental que consiste em pensar que a única alternativa seria recair na tese platônica. O "em si" de Bolzano, não se confunde com o "em si" kantiano nem com o "em si" platônico. Pois, embora as verdades em si sejam concebidas como um terceiro ("*Drittes*"), nem mental nem efetivo, que estaria tanto "fora das coisas quanto de nosso pensar" (§ 129), em nenhum momento é atribuído uma consistência ontológica e efetiva a tais objetividades. A diferença básica em relação à Kant é que o "em si" de Bolzano não é a causa dos fenômenos; em relação a Platão, o "em si" basicamente contém "proposições", e não "ideias" isoladas. O cerne da teoria de Bolzano, todavia, é a diferenciação entre a frase enquanto realidade sensível, o que é expresso por meio dela, e aquilo acerca de que ela se expressa, o que tanto lembra a teoria estóica da proposição quanto a teoria de Frege. J. Proust de-

nominou essa posição de "*Ontotranscendantale*", para diferenciá-la em relação a epistemologia transcendental, "*visto que o conhecimento não pode estar fundado nele mesmo – na sua pureza de um ato da intuição ou do entendimento –, mas apenas recorrendo a um domínio independente, subsistente no ser, ou ainda "objetivo*""(p. 177). A questão diz respeito ao conceito mesmo de verdade, e Proust não hesita em atribuir a Bolzano o que aparece explicitamente em Frege, ou seja, a "*separação radical entre o que concerne à verdade e o que concerne ao ter por verdadeiro: o sujeito racional cessa agora de ser o produtor da inteligibilidade de seu próprio saber para ser simplesmente o* `efeito`" (P. 255). Se é assim, o fundamento teórico da modernidade, a auto-referência da consciência como doadora de sentido e de legitimidade cognitiva, foi abandonado.

A partir desses conceitos, Bolzano introduz duas noções importantes, a noção de verdade em si e a noção de proposição cuja verdade não varia em função da variação de algumas de suas partes, ou seja, uma proposição cuja forma é tal que algumas de suas partes podem ser substituídas sem que seu valor de verdade mude. A idéia base de Bolzano é que certas partes de uma proposição apenas podem ser substituídas por outras certas partes, e não qualquer uma.

> Nós seguidamente tomamos certas representações numa dada proposição como sendo variáveis e, sem muita consciência disso, substituímos essas partes variáveis por certas outras representações e observamos o valor de verdade que estas proposições adquirem. (...) (§ 147, p. 225). Dada uma proposição, nós podemos meramente questionar se ela é verdadeira ou falsa. Mas, algumas propriedades muito interessantes de proposições podem ser descobertas se, além disso, nós consideremos os valores de verdade de todas aquelas proposições que podem ser geradas a partir dela, quando nós tomamos algumas de suas representações constituintes como variáveis e as substituímos por quaisquer outras representações. (WL, §147, p. 226)

O critério para ele era a preservação da "*Gegenständlickeit*", da objetividade, e da noção de validade (*Gültigkeit*) de uma alteração, as quais dependiam dessa compatibilidade (§147, p.229;

§197, p. 324). Justamente essa ideia de Bolzano será retomada em Frege, Husserl e Ryle como cerne da noção de *diferença categorial*. A partir dessa teoria ele introduz a ideia de proposições cujas partes podem substituídas e assim serem satisfeitas ou não pela realidade. Uma proposição que a despeito da variação de suas partes seja sempre satisfazível, ou seja, cuja forma fosse tal que sempre fosse verdadeira seria analítica. Daí a definição de proposição analítica a partir de uma matriz formal: "*Eu penso que a importância (das proposições analíticas) está no fato que sua verdade ou falsidade não depende das representações individuais de que elas são compostas*" (§ 148, p. 231).

A questão é quanto ao conteúdo de nossas predicações sobre um determinado objeto e de onde provém tal conteúdo. A moderna teoria do juízo kantiana, como vimos, operava com a ideia de que uma predicação verdadeira ou predica algo já contido no conceito do objeto posto como sujeito lógico, ou predica algo que, para ser legítimo, deveria provir da intuição sensível. Bolzano recusava essa teoria com base no argumento de que "*nem tudo o que pode ser predicado de um objeto, mesmo com necessidade, subjaz já no conceito desse objeto. Por exemplo, pode-se predicar de todo triângulo retângulo que a soma de seus três ângulos é igual a 180°. (...) Contudo, ninguém acreditaria que essa propriedade do triângulo está contida como constituinte de seu conceito" nem que ela provenha da sensibilidade*" (*Logische Vorbegriffe, Gesamtausgabe*, ser. 2A, vol. 5, p. 178). Essa indicação é posta diretamente contra a teoria do juízo de Kant, que, diante da questão sobre o que justifica nosso entendimento atribuir a um sujeito um predicado que não é de modo algum contido no conceito (ou explanação) do primeiro, acreditava ter descoberto que essa justificação poderia ser apenas uma intuição que nós uniríamos ao conceito do sujeito e que também conteria o predicado. Logo, para todos os conceitos dos quais nós podemos construir juízos sintéticos, deveria haver intuições correspondentes. Se estas intuições fossem sempre meramente empíricas, os juízos que eles medeiam deveriam ser também sempre empíricos. Bolzano, entretanto, con-

tra-argumenta que uma vez que há juízos sintéticos a priori – (tais coisas são inegavelmente contidas nas matemáticas e nas ciências puras da natureza), então deve haver também intuições a priori – por mais estranho que isso pareça.

Desse modo vemos a estratégia de Bolzano, consistente em aceitar a tese kantiana de que devemos nos ater ao que se põe, ao que se dá, mas, diferentemente de Herbart, ele procurou mostrar que para além dos dados da sensibilidade e da experiência haveriam outros *dados*; por um lado, ao liberar o acesso a objetos ideais através de uma concepção relacional e semântica da significação das representações mentais e linguísticas e, por outro, ao conceber a validade de conceitos e proposições em termos de objetividade e não apenas em termos de remissão ao múltiplo da sensibilidade, admitindo assim proposições verdadeiras sobre algo que não se dá na experiência. Com efeito, na sua primeira obra, Bolzano já fazia uma distinção fundamental, que será decisiva para sua obra posterior, qual seja, a distinção entre a operação de mostrar que algo é o caso, ou que uma proposição é verdadeira, que ele denominou certificação (*Gewissmachungen*) e a operação de mostrar *porque* é assim, que ele denominou de fundamentação (*Begründungen*). A noção de fundamentação baseava-se no conceito de "dependência objetiva entre verdades" (*objektiver Zusammenhang der Wahrheiten*), que, por sua vez, tinha como base a relação de implicação (*Abfolge*) ou derivabilidade (*Ableitbarkeit*), ou relação de fundação e consequência entre proposições (*Grund und Folge*) (§ 162, pp. 297-300). Essa diferenciação será decisiva para os destinos da lógica posterior e também para a disciplina da ontologia, pois ela ao mesmo tempo que abre um campo de verdades não-empíricas, introduz um modo de acesso e de validação para tais verdades que Frege e Husserl denominarão posteriormente de *formais* e que estão na base das teorias axiomáticas e analíticas contemporâneas.

A principal crítica a Bolzano refere-se ao modo de acesso às representações, proposições e verdades em si, bem como à posição ontológica das objetidades ideais, já que elas não são dadas na experiência sensível, nem se reduzem a representações mentais,

ao mesmo tempo em que são atemporais e possuem determinações independentes do sujeito que as conhece e diferentes daquelas que constituem as representações mentais e linguísticas. A tentativa de admitir objetidades ideais ou formais não-empíricas será continuada sobretudo por Frege e Husserl, e ambos fornecerão uma resposta a essa crítica. Antes desses, além de Herbart e Bolzano, devemos mencionar os trabalhos e as ideias decisivas de Stuart Mill (1806-1873). Duas contribuições interligadas importantes, que se tornarão comuns na prática filosófica e ontológica posterior, estavam presentes na sua obra principal, *Sistema de Lógica* (1843). Primeiro, o privilegiamento da análise da linguagem e das propriedades gramaticais das expressões na reflexão sobre a forma e a implicação lógicas. Segundo, a tese ousada e paradigmática de que através das expressões linguísticas nós nos referimos às coisas mesmas e não apenas as ideias das coisas. Com efeito, nessa obra o primeiro livro denomina-se *Dos nomes e das proposições,* o primeiro capítulo *Da necessidade de começar por uma análise da linguagem* e a primeira seção *Teoria dos nomes, parte necessária da lógica*. Nessa afirmação o adjetivo "necessário" da análise da linguagem e da teoria dos nomes significa: sem isso não temos lógica (nem filosofia da lógica). Depois, Mill defende nessa obra que os nomes são nomes das coisas mesmas, e não de nossas representações ou ideias das coisas, e que os *nomes próprios* "denotam os indivíduos a quem dão o nome, mas não afirmam nem implicam qualquer atributo como pertencente a esses indivíduos" (Livro I, Cap. II, § 5, p.101). Desse modo, o pré-juízo da restrição ao imanente à consciência estava quebrado. A representação linguística era assim posta como uma aparência indicadora do ser, como um modo de acesso mais seguro às formas e verdades, bem como às coisas mesmas, em detrimento das representações mentais postas como as indicações mais seguras desde Descartes.

7. Frege e os objetos que não estão em lugar algum[1]

> Devo também contradizer a generalidade da afirmação de Kant: sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado. O zero e o um são objetos que não nos podem ser dados sensivelmente. Mesmo aqueles que consideram os números menores como intuíveis devem contudo conceder que nenhum número maior que $_{1000\,(1000^{1000})}$ lhes pode ser dado intuitivamente, e que apesar disto sabemos muito a seu respeito. Talvez Kant tenha empregado a palavra "objeto" em sentido um tanto diferente; mas neste caso o zero, o um, nosso ∞_1, ficam fora de toda consideração; pois conceitos, também não o são, e Kant requer que mesmo aos conceitos se junte um objeto na intuição. (Frege, *Fundamentos da Aritmética*, § 89, p. 266)

Nas suas duas primeiras obras, Friedrich Gottlob Frege (1848-1925) desenvolve uma estratégia cuja orientação principal tem nos conceitos de proposição analítica, de objetividade da proposição e de relação de consequência lógica entre proposições, os seus esteios fundamentais. No que diz respeito às questões ontológicas, o ponto principal está em expandir e tirar as consequências da tese kantiana de que ser e existência não são predicados reais. Todavia, como a citação acima o mostra, isso será feito adotando a tese de Bolzano de que podemos sim considerar e conhecer objetos não dados na intuição empírica. Todavia, a principal contribuição fregeana será fornecer um método e um modo de acesso a essas objetidades, o que não era claro ainda em Bolzano.

Relembremos a sugestão de Herbart: "*Tanto de aparecer quanto de indicações para o ser.*" Para ele, porém, esse aparecer limitava-se ao aparecer na consciência, ao modo de uma representação mental. Por sua vez, Bolzano defendeu a tese de que há objetos e representações em si que não são propriamente mentais nem efetivos, mas que mesmo assim nós podíamos contar como dados. Porém, embora Bolzano opere o tempo todo com a análise de proposições e expressões linguísticas, ele não forneceu explicitamente um método de abordagem, acesso e justificação, a essa dimensão de objetidades passíveis de consideração e julgamento.

---

1 "Nem todo objeto está em algum lugar.", *Fundamentos da Aritmética,* §61.

Frege, ao contrário, é explícito na exposição e defesa de um modo de acesso e de um método de justificação lógico-semântico. No livro *Conceitografia* (1879) ele propõe-se a isolar e analisar apenas aqueles conceitos que constituem as relações de implicação entre proposições. A partir disso, ele pode agora introduzir uma série de conceitos sobre os quais ele tem absoluto controle, muitos dos quais não são propriamente empíricos e muito menos subjetivos. Depois, empregando a mesma metodologia de tomar as relações de suposição e consequência entre proposições, no livro *Os fundamentos da Aritmética* (1884) Frege se propõe a enfrentar a questão acerca da natureza do número. A sua conclusão é bem conhecida e clara: "*o número apareceu assim como um objeto que se pode reconhecer novamente, embora não como um objeto físico ou mesmo espacial, nem como um de que pudéssemos esboçar uma imagem por meio da imaginação*." (§ 106, p. 274). Mas, então, o que é isso, se não é físico nem mental, e como podemos saber ou acessar tal tipo de coisa? A resposta de Frege também é clara:

> Estabelecemos então o princípio de que uma palavra não deve ser definida isoladamente, e sim no contexto de uma sentença, cuja obediência basta, creio eu, para evitar a concepção física do número sem que se recaia na psicológica. Ora, há uma espécie de sentenças que devem ter um sentido para cada objeto, que são as sentenças de reconhecimento, chamadas, no caso dos números, de equações" (§ 106).

O cerne da resposta de Frege contém traços parciais unificados das teses de Herbart, Bolzano e Mill: os números não são dados na intuição, mas nem por isso são irreais ou meramente subjetivos, menos ainda inacessíveis, pois há *uma forma objetiva de doação*: a linguagem. Com efeito ele afirma:

> Como nos pode ser dado (*gegeben*) um número, se não podemos ter dele nenhuma representação (*Vorstellung*) ou intuição (*Anschauung*)? Apenas no contexto de uma sentença (*Satzes*) as palavras significam algo. Importará portanto definir o sentido (*Sinn*) de uma proposição onde ocorra uma expressão numérica. Por enquanto, isto fica ainda muito a critério de nosso arbítrio. Mas já estabelecemos que se deve entender sob as expressões numéricas objetos independentes (*selbständige Gegenstände*). Para isso dá-se para nós uma espécie de

> sentença que deve ter um sentido, as sentenças que exprimem um reconhecimento. Se um sinal *a* deve designar para nós um objeto, devemos dispor de um critério para decidir, em qualquer caso, se *b* é o mesmo que *a*, ainda que nem sempre sejamos capazes de aplicá-lo. (Gl, § 62)

Desse modo, a metodologia da análise lógico-semântica estava inaugurada, tendo como pilares de sustentação a análise do conteúdo semântico das nossas enunciações com pretensão de verdade e a análise das relações lógicas de suposição e consequência sob o anteparo das noções de identidade para objetos e de equivalência de conteúdo semântico para expressões linguísticas.

O caminho que levou Frege a esta tese ousada nos reenvia ao pensador de Könisberg. Pois, foi retomando a tese de Kant, pela qual a existência e o ser não são predicados reais, que Frege compreendeu que esses termos poderiam ser sim predicados gramaticais, mas que o seu *significado* era um conceito aplicável a outros conceitos e não um conceito aplicável a objetos ou indivíduos. Portanto, a existência seria um conceito de segundo nível aplicável a conceitos de primeiro nível. Isso pode ser visto ainda na forma da expressão dos juízos de existência na lógica atual. Um enunciado de existência em geral é expresso pela formula "Existe um *x* tal que *x* é um F". Essa fórmula deve ser lida ao inverso: a condição que deve ser cumprida para a afirmação de existência é que o F (um conceito) tenha aplicação, seja instanciado. Por exemplo, se o conceito *livro* apreende alguma coisa sobre a minha mesa, então, eu estou autorizado a afirmar que existe um livro sobre a minha mesa. E, ao contrário, se eu digo que existe um livro sobre a minha mesa, então, eu estou lhe dizendo que se vasculhar a minha mesa você terá a oportunidade de aplicar o conceito de livro pelo menos uma vez. Por conseguinte, os termos "ser" e "existir" expressariam o conceito de instanciação ou posição, o qual aplica-se a conceitos de objetos, e não a objetos.

Frege levou essa ideia tão longe a ponto de dizer que a realidade objetiva é dependente dos conceitos que se utiliza para apreendê-la. A existência ou realidade não seria uma propriedade dos objetos ou indivíduos, mas sim uma característica de certos con-

ceitos, a saber, a de serem instanciados. As perguntas "O que é que há?" e "O que existe?" seriam semanticamente incompletas sob esse ponto de vista, pois falta a indicação do conceito.[1] O seu argumento era que:

> Quando eu dou uma pedra a alguém com as palavras "Determine o peso disto", eu, desse modo, forneço todo o objeto (*Gegenstand*) de sua investigação. Mas, quando eu dou um maço de cartas de jogar e digo "Encontre o número disto", ele não sabe se eu quero descobrir o número de cartas ou o número de jogos completos, ou de unidades de valor no jogo de *Skat*. Eu não lhe forneci completamente ainda o objeto de sua pesquisa, ao por o maço em suas mãos; eu devo adicionar uma palavra – cartas, jogos, unidades de valor." [2]

Note-se que a partir dessa tese a resposta à pergunta "o que é que é isso?", feita em relação a um *dado* qualquer, será sempre relativa aos conceitos utilizados para determinar o conteúdo completo da pergunta. O que nos leva diretamente à tese da relatividade ontológica que mais tarde será defendida por Carnap e Quine. Além disso, devemos ter em mente que Frege tanto estava se afastando de Kant quanto de Aristóteles. Para usar os termos da leitura de Benmakhlouf, Frege se afastou de Kant justamente porque este ainda era muito aristotélico.[3] Esse afastamento é decisivo para o tratamento da existência e da concepção (onto)lógica de Frege. Para ter isso claro, devemos lembrar da advertência aristotélica de que o ser se diz de múltiplos modos, que a palavra "ser" era equívoca. Aristóteles, entretanto, sugeriu que havia um único sentido básico, o de *ousia*. Frege entendeu isso a seu modo, distinguindo os vários usos do verbo ser, da palavras "é", "há" e "existe". Porém, para ele havia pelo menos cinco sentidos diferentes expressos pela palavrinha "é" e nenhum deles seria o mais básico:

(1) o "é" de identidade (Phosphorus *é* Hesperus; a = b).

(2) o "é" de predicação, ou cópula (Platão *é* um homem; aF).

---

1 Num texto não-publicado, Frege defendeu explicitamente que os termos ser e existir eram tão somente formadores de frase, sem nenhum conteúdo categorial. Cf. "Diálogo com Pünjer sobre a existência".

2 Gl, § 22, p. 220.

3 *Frege, le nécessaire et le superflu*, p. 169. A chave para essa proximidade de Kant e Aristóteles está na noção de *inesse* conceitual como fundamento do juízo e da proposição.

(3) o "é" de existência,

(i) expresso no quantificador existencial mais o sinal de identidade (Plutão *é* (ou existe); $(\exists x)(x = G)$;

(ii) expresso no quantificador existencial mais uma predicação (*Há* seres humanos; $(\exists x)(H(x))$.

(4) o "é" de inclusão de classe (Um cavalo *é* um animal de quatro patas; $(x)(P(x) \supset (Q(x)))$.

Facilmente se mostra nessas estruturas frasais o papel principal dos termos conceituais. Todavia, como aparece em (1), pode-se formar frases que aparentemente prescindem de conceitos. Frege desenvolveu uma teoria semântica na qual isso não é o caso. As expressões "Hesperus" e "Phosphoros", que são nomes próprios, nessa teoria, embora tenham a mesma referência, o planeta Vênus, o *significam* ou referem de modo diferente, pois podem ser substituídos por "A estrela da manhã" e "A estrela da tarde". Na teoria semântica de Frege, as expressões são ou estruturais (formais) ou são significativas (conteudísticas); um sinal que não exerce uma função estrutural nem é significativa não faz parte da linguagem, é um ruído. Daquelas que são significativas, diz-se que elas têm *sentido*. Agora, uma expressão com sentido pode ou não ter um significado (um referente). As expressões "Lua" e "O satélite natural da Terra" têm sentido, diferente, e tem um referente, idêntico. A expressão "O 13º planeta solar" tem um sentido bem determinado, mas parece que não tem um referente. A expressão "Nada" tem um sentido que pode ser expresso por diferentes maneiras, tem usos definidos, mas não há algo que seja o seu referente. Um sentido, para Frege, é um complexo conceitual ou uma regra de identificação, logo, mesmo na frase (1) estão operando conceitos.

Por conseguinte, seguindo as indicações de Bolzano, Frege diferencia estritamente entre sinal, conceito e objeto: uma coisa é a expressão (nome, frase nominal ou descrição), outra o conceito, e ainda outra o objeto. O que vale para um não vale para os ou-

tros. A expressão "O cavalo alado" tem doze letras e três palavras; o conceito de cavalo alado não tem nem palavras nem letras, e ele também não tem asas; ambos, tanto a expressão quanto o conceito existem, mas o objeto não. Daí que a mera conceitualidade não é ainda suficiente para a objetividade. Nas palavras de Frege:

> Aqui é importante ter uma ideia clara do que é definir e do que se pode conseguir mediante definições. Com freqüência parece que se atribui à definição uma força criadora, enquanto que na realidade não ocorre outra coisa senão que se faz ressaltar algo delimitando-o e atribuindo-lhe um nome. Assim como o geógrafo não cria nenhum mar quando traça fronteiras e diz: a porção de superfície oceânica limitada por estas linhas eu denominarei Mar Amarelo, assim tampouco o matemático pode criar nada propriamente mediante suas definições. Não se pode atribuir a uma coisa magicamente, por simples definição, uma propriedade que já não tenha antes, a não ser a de chamar-se com o nome que lhe foi atribuído. Mas, que uma figura em forma de ovo, que se cria sobre o papel com tinta, tenha que receber mediante definição a propriedade de que somada a um dê um, isto somente posso considerar uma superstição científica. Do mesmo modo poderia fazer-se, por simples definição, de um acadêmico preguiçoso um aplicado. A confusão nasce aqui facilmente por falta de distinção entre conceito e objeto. Se se diz: "Um quadrado é um retângulo em que os lados que se tocam são iguais", define-se o conceito *quadrado*, ao indicar as propriedades que algo deve ter para cair sob este conceito. A estas propriedades eu chamo características do conceito. Mas, observe-se que estas características do conceito não são suas propriedades. O conceito *quadrado* não é um retângulo; apenas os objetos que caem sob este conceito são retângulos, do mesmo modo como o conceito *pano negro* não é negro nem pano. Que exista tais objetos ainda não sabemos diretamente por meio da definição. Suponhamos agora que se queira definir o número zero, por exemplo, dizendo: é algo que somado a um dá um. Com isto definiu-se um conceito, ao indicar a propriedade que deve ter um objeto que caia sob o conceito. Mas, esta propriedade não é propriedade do conceito definido. Pelo que parece, as pessoas imaginam seguidamente que, mediante a definição, cria-se algo que, somado a um, dá um. Erro grave! Nem o conceito definido tem esta propriedade, nem a definição garante que o conceito não seja vazio. Isto demanda primeiro uma investigação. Somente quando se provou que existe um objeto e apenas um objeto com a propriedade requerida é que se está em condições de dar a este objeto o nome próprio "zero". Criar o zero é, pois, impossível. Repetidas vezes eu expus

> essa opinião, mas, pelo que parece, sem êxito. Tampouco por parte da lógica dominante pode se esperar compreensão da diferença que faço entre a característica (*Merkmal*) de um conceito e a propriedade (*Eigenschaft*) de um objeto;* pois, a lógica atual parece estar completamente infectada de psicologia. Quando, em vez da coisa mesma, se consideram somente suas imagens subjetivas (*subjectiven Abbilder*), as representações (*Vorstellungen*), perdem-se naturalmente todas as diferenças reais mais finas e, ao contrário, aparecem outras que para a lógica carecem totalmente de valor.[1]

Muito do procedimento de Frege se deve à sua intuição de que as distinções e categorias gramaticais são enganosas do ponto de vista lógico e ontológico. Frege entendia que "*a linguagem tem meios de fazer aparecer como sujeito, ora esta, ora aquela parte do pensamento*", de tal modo que não "nos deve surpreender então que a mesma sentença possa ser concebida como uma predicação sobre um conceito ou como uma predicação sobre o objeto, embora se deva observar que estas predicações são distintas. Na sentença "há pelo menos uma raiz quadrada de 4", é impossível substituir as palavras "uma raiz quadrada de 4" por "o conceito *raiz quadrada de 4*"; isto é, a predicação que convém ao conceito não convém ao objeto".[2] Uma de suas preocupações básicas era evitar o hipostasiamento de entidades em consequência da aceitação de frases significativas. Nesse ponto ele apenas repetia Aristóteles, pois, nunca é demais recordar que foi o estagirita que denunciou os sofismas sugerindo que eles atribuíam às coisas aquilo que valia apenas para as palavras.

Esse aspecto torna-se visível no contraste com outra metodologia filosófica. Com efeito, na linha de Herbart e Bolzano, Franz Brentano, contemporâneo de Frege, retomando as doutrinas aristotélicas, defendeu que toda consciência possui um objeto, em-

---

* Na *Lógica* do Sr. B. Erdmann não encontro nenhum indício dessa importante diferença. [Nota de Frege].

1 *Prólogo* às *Leis Básicas da Aritmética*, 1893. Pode-se notar que a lógica de que Frege fala aqui não é aquela que nós hoje praticamos, influenciados por ele. Na verdade, os autores criticados por Frege eram da mesma tendência intencionalista-fenomenológica de Brentano e Meinong.

2 "Sobre o conceito e o objeto", p. 97.

bora muitas vezes o objeto seja inexistente. Ora, isso soava paradoxal. Com efeito, Brentano estava transformando completamente o conceito mesmo de consciência vigente desde Descartes, Hume e Kant. A sua tese é que toda consciência é consciência de objeto, que toda consciência está dirigida para um objeto. A consciência, portanto, seria estruturalmente determinada pela intencionalidade, *pelo estar dirigida a um objeto*. A estrutura da consciência seria uma tríade: o *ato*, o *conteúdo* desse ato, e o *objeto* a qual esse conteúdo remete. Por sua vez, a natureza desse objeto, em cada caso de consciência, todavia restava problemático. Brentano inicialmente defendeu a tese da "inexistência intencional" do objeto, no sentido de que toda consciência tem um objeto, não importando se esse objeto é real ou não, se existe ou não.[1] Claramente essa concepção de consciência retoma fortemente certos aspectos da teoria de Bolzano, mas, ao mesmo tempo se contrapõe a ela, pois parece não admitir o conceito de representações sem objeto, que Bolzano defendia. O trabalho de elucidar e desenvolver a abordagem intencional da consciência e do objeto dará origem a duas metódicas filosóficas decisivas para as atuais discussões em ontologia, a saber, a *teoria dos objetos* de Kasemir Twardowski e Alexius Meinong, e a *fenomenologia* de Edmund Husserl e Martin Heidegger.[2]

Frege não pensava desse modo. Para ele o ser-significativo e o ser-consciente não são propriamente falando constituídos pelo estar referido a um objeto. Seguindo nisso Bolzano, ele admitia

1 Cf. (1883), "Psicologia de um ponto de vista empírico", ... No desenvolvimento de suas investigações, Brentano modificou sua tese, mas manteve o cerne da teoria da intencionalidade. Cf. *Kategorienlehre*, II.1 (1908), p. 32: "Unsere Seelentätigkeiten haben nichts anderes als Dinge zu Objekten. Damit ist nicht gesagt, dass das Ding, das einer zum Objekt hat, immer in Wirklichkeit sei. Wenn ich mir einen goldenen Berg denke, denke ich mir ein Ding, welches in Wirklichkeit nicht ist. Schon darum ist klar, dass die Vervielfältigung unserer Denktätigkeiten nicht eine Vervielfältigung der Dinge in Wirklichkeit verlangt, die ihre Objekte sind. Dies ist aber auch noch aus einem andern Grunde nicht gefordert, darum nämlich, weil dasselbe Ding mehrfach Objekt sein kann und mehrere Denktätigkeinten auf dasselbe Objekt gerichtet sein können."

2 Cf. Kasemir Twardowski, *Sobre a teoria do conteúdo e do objeto das representações* (1894); Alexius Meinong, *Teoria dos objetos* (1904); Edmund Husserl, *Investigações Lógicas* (1900) e *Idéias para uma fenomenologia pura* (1913); Martin Heidegger, *Ser e Tempo* (1927).

que o objeto não era necessário para a legitimidade e a existência de um conceito ou termo significativo. A posição de Frege constitui-se como a negação frontal da tese da intencionalidade, segundo a qual toda representação tem um objeto, como podemos ver a partir dessa consideração da tese de Pünjer sobre a existência enquanto ser-representado ou experienciado por uma consciência. Para justificar a expressão "objeto de representação" em geral, Pünjer tinha que afirmar que cada representação tem um objeto, e ao mesmo tempo que havia objetos de representação que não provinham de uma afecção do eu. Frege objetou que se aplicamos a essa teoria uma análise semântica, então uma contradição torna-se explícita:

> Pode-se também dizer: das duas premissas (1) Há objetos de representação que não provêm de uma afecção do eu; e (2) Objetos de representação que não provêm de uma afecção do eu não são experienciáveis; segue-se a conclusão: Há objetos de representação que não são experienciáveis. Isto é uma contradição, na medida em que pela expressão "Há" seja expresso o mesmo tipo de existência que pela palavra "experienciável". Em geral pode-se estabelecer o seguinte: quando se quer dar um conteúdo à palavra "ser" de tal modo que a proposição "A é" não seja supérflua e auto-evidente, faz-se necessário admitir que a negação da proposição "A é" é possível sob certas circunstâncias; isto é, que há objetos (*Subjektes*) dos quais o ser deve ser negado. Desse modo, porém, o conceito "ser" não seria mais em geral adequado para a explicação do "Há" de modo a propiciar que "Há B's" signifique o mesmo que "Alguns seres caem sob o conceito B"; pois, se empregamos esta explicação para a proposição "Há objetos dos quais o ser deve ser negado", nós obtemos "Alguns seres caem sob o conceito do não-ser" ou "Alguns seres não são". Não se pode escapar disso, na medida em que se queira dar algum conteúdo ao conceito de ser, seja ele qual for.[1]

De fato, a partir dessa definição o juízo "Há objetos de representação que não provêm de uma afecção do eu" significa o mesmo que "Entre o que é experienciável, há alguns que caem sob o conceito 'objeto de uma representação que não provêm de uma afecção do eu'". Porém, pela explicação de Pünjer, os objetos de representação que não provêm de uma afecção do eu não são ex-

1 "Diálogo com Pünjer sobre a existência".

perienciáveis. Logo, nós chegamos a proposição: "Entre o que é experienciável, há algo que não é experienciável". Note-se também que Frege sugere que isso se deve a se ter tomado a expressão "ser (ou "existente") como possuindo um conteúdo. Para Frege esse não era o caso, pois tais expressões, embora aparecem gramaticalmente na função de predicados, têm unicamente a função de formadores e operadores frasais.

Importa perceber o modo como as distinções e conceituações fregeanas são introduzidas. As indicações, os dados, de que ele parte são sempre relativas a diferenças linguísticas, mas o fundamento a que se atém em última instância sempre são as diferenças no plano das relações lógicas de suposição e consequência entre proposições postas como verdadeiras ou como falsas. As suas evidências sempre são evidências lógicas. Por isso ele pode afastar-se das indicações e evidências da intuição, argumentando que "frequentemente somos conduzidos pelo pensamento até muito além do representável, sem perder com isto a base para as nossas conclusões", que "*a impossibilidade de representar o conteúdo de uma palavra não é pois razão para negar-lhe todo significado ou excluir seu uso*", pois é "*suficiente que a proposição como um todo tenha sentido; isto faz com que também suas partes ganhem conteúdo*" (Gl, §60). O acesso, portanto, às distinções conceituais que unicamente Frege reconhecia era a determinação do sentido de uma proposição,[1] e isso passa pela determinação de suas relações de suposição e consequência com outras proposições.

Admitido o procedimento de análise lógico-semântica de Frege, o problema das entidades e objetos inexistentes tem uma solução trivial. Se alguém diz com muita emoção que deseja e so-

1 "Um conceito é insaturado no sentido de que ele requer algo que caia sob ele, pois ele não pode existir por si mesmo. Que um indivíduo caia sob ele é um conteúdo judicável e aí o conceito aparece como um predicado e é sempre predicativo. Nesse caso, onde o sujeito é um indivíduo, a relação do sujeito ao predicado não é uma terceira coisa adicionada aos dois, mas ela pertence ao conteúdo do predicado, que é o que faz o predicado insaturado. Agora, eu não acredito que a construção de conceitos (*Bilden der Begriffe*) possa preceder o julgamento porque isto seria pressupor a auto-subsistência dos conceitos, mas eu penso de um conceito como emergindo por decomposição de um conteúdo judicável." (WB, p. 164)

nha com Diadorim, esse enunciado pode ser aceito sem mais como verdadeiro, sem que isso implique nem a existência nem a subsistência de Diadorim. Trata-se antes de um caso de estado mental e forma discursiva em que se usam representações e expressões com sentido (*Sinn*) sem um referente (*Bedeutung*). O estado mental e emocional do meliante são reais, a frase utilizada também, o sentido subsiste (*Bestehen*) na enunciação, tem consistência, mas não há o objeto visado. "Diadorim" não é propriamente *um objeto inexistente*, ou entidade irreal, mas tão somente uma forma de expressão com sentido, isto é, com função gramatical e papel lógico determinados.

A ideia básica de Frege era que a estrutura lógica e ontológica não eram isomórficas à estrutura gramatical, no sentido de que nem sempre às partes e expressões componentes de uma sentença corresponderiam a partes lógicas ou entidades. Vimos isso no seu tratamento da partícula "é" e das palavras "ser" e "existe". A sua função semântica não seria de designação de algo, mas de composição gramatical. Se ampliarmos essa ideia, deveremos então desconfiar da intuição de que toda palavra nomeia ou refere-se a algo. Ora, essa era a suposição básica da *teoria dos objetos* de Twardowski e Meinong, como podemos constatar nessas suas afirmações:

> Quem enuncia a expressão: quadrado de ângulos oblíquos, dá a informação que nele ocorre um representar. O conteúdo correlato desse ato de representação constitui a significação do nome. Esse nome, todavia, não significa apenas qualquer coisa, mas ele nomeia algo, a saber, algo que reune em si as propriedades contraditórias umas com as outras, e do qual se nega prontamente a existência se se é levado a um juízo sobre o que é nomeado. Mas, pelo nome é nomeado, sem dúvida alguma, algo, mesmo se ele não existe. E este nomeado é distinto do conteúdo de representação; porque, primeiro, este existe, aquele não; e, segundo, nós atribuímos ao nomeado propriedades que se contradizem umas com as outras, as quais porém não cabem ao conteúdo de representação. Pois, se este contivesse propriedades contraditórias umas com as outras, então, ele não existiria; mas ele existe. Não é ao conteúdo de representação aquilo a que nós atribuímos a oblicidade dos ângulos e ao mesmo tempo o ser-quadrado; mas o que é nomeado

> pelo nome, quadrado de ângulos oblíquos, que é o suporte, certamente não existente, mas representado, destas propriedades.[1]

> Nós vimos que a função originária do nome é a de dar informação de um ato psíquico e, justamente, o de representar. Por isso o nome suscita naquele a quem a fala se dirige um significado, um conteúdo (de representação) psíquico; e, em virtude desse significado, o nome nomeia um objeto (Gegenstand).[2]

Para Frege, ao contrário, nem toda palavra, nem sequer todo nome próprio, designa alguma coisa. Por isso, em vez de falar em *objetos* e *entidades inexistentes* (*irrealia, possibilia, impossibilia*), enquanto referentes de representações e expressões significativas, ele preferia falar em expressões com sentido sem significado, ou seja, sem referentes. Ele enunciou essa tese a partir da distinção entre sentido (*Sinn*) e significado (*Bedeutung*), aplicável a todo e qualquer sinal com função gramatical, e no assim chamado *princípio do contexto*, pelo qual apenas no contexto de uma frase completa uma expressão tem sentido e pode ter significado. Do qual se segue que determinadas expressões numa sentença, tomadas em isolado, podem não ter sentido, e quando têm, podem ainda assim não ter referente, embora a inteira sentença tenha um sentido e um valor semântico determinado.

Aqui devemos ser cautelosos, mas o trabalho de Frege indica uma saída interessante para o problema das distinções entre seres e objetos reais e irreais, entre objetos concretos e objeto abstratos, entre existentes e subsistentes, etc., pois essas distinções sugerem, de qualquer modo, uma distinção ontológica, entre dois tipos ou modos de ser. Nisso confundem-se vários problemas, mas sobretudo as confusões nascem da imprecisão terminológica de nomear aquilo que cai sob ambos os conceitos com a mesma palavra, "ser", "ente" ou "objeto", da qual não escapam nem os me-

---

1 Twardowski, *Para a doutrina do conteúdo e do objeto das representações*, § 5.

2 Idem, § 4. Por sua vez, Meinong diz: "Jedes innere Erlebnis, mindestens jedes ausreichend elementare, hat einen solchen Gegenstand, und sofern das Erlebnis zum *Ausdruck* gelangt, also zunächst in den Wörtern und Sätzen der Sprache, steht solchem Ausdruck normalerweise eine *Bedeutung* gegenüber und diese ist jederzeit ein Gegenstand." em *Selbsdarstellung*, s. 68; Cf. *Annahmen*, § 4.

lhores textos dos melhores pensadores. Seguindo Frege, podemos nos por provisoriamente de acordo que uma *entidade* sempre será algo real, isto é, algo no qual tanto um outro algo quanto atos semânticos e intencionais podem estar fundados. Mas, esses atos semânticos e atos intencionais, dirigidos a objetos, podem ser estruturalmente tais que nenhum objeto lhes sirva de correlato. E, ademais, se um ato intencional visa um objeto, não é isso que torna existente ou real esse objeto, mas tão somente *a verdade de uma sentença* que expresse um proposição de identidade, que contenha, por conseguinte, um critério de identidade para o objeto que permita o seu reconhecimento como mesmo sob diferentes modos de apreensão.

Frege, tal como Bolzano, defendeu a realidade objetiva de um terceiro âmbito, diferente do empírico e do subjetivo. A categoria que subsume essa âmbito é a de sentido (*Sinn*), e incluía os conceitos e os pensamentos ou proposições. Muito se diz que posição simplesmente se confunde com a teoria de Platão, mas, assim como Bolzano, Frege não era de modo algum platônico, sem que isso o transformasse num nominalista ou num empirista. A sua posição pode ser percebida nessa caracterização dos conceitos, que se aplica também ao sentido e à proposição: "*Claro está que nós não podemos apresentar um conceito como auto-subsistente, como um objeto; antes, ele pode ocorrer apenas em combinação. Pode-se dizer que ele pode ser distinguido no interior, mas não separado desta combinação.*" (*Kleine Schriften*, p. 270; FG, p. 34). O termo *combinação* está aí para indicar que se trata de um contexto proposicional expresso numa enunciação, o que nos leva de novo a contrapor a teoria semântica de Frege a de Aristóteles, que dizia que toda parte significativa de uma sentença tem um significado determinado, e de aproximá-la da teoria estoica. Pois, a categoria do *Sinn*, que inclui os conceitos e proposições, não é empírica nem mental, e também não está no além, mas subsiste como os *lekta* estoicos no âmbito aberto pela enunciação.

8. A ontologia formal e material de Husserl

> Sobre a distinção das categorias lógicas em categorias de significação e categorias formal-ontológicas, conferir *Investigações Lógicas*, I, § 67. Toda a Terceira Investigação se refere especialmente às categorias todo e parte. – como na ocasião eu ainda não ousei adotar a expressão "ontologia", chocante por razões históricas, designei aquela investigação (entre outras, p. 222 da primeira edição) como parte de uma "*teoria apriorística dos objetos como tais*", o que Alexius Meinong contraiu na locução "teoria do objeto". Agora, ao contrário, como os tempos são outros, considero mais correto fazer valer de novo a expressão "ontologia".[1]

Essa nota das *Idéias para uma fenomenologia pura* (1913) fornece a indicação para a relevância da ontologia na obra de Husserl. Com efeito, a retomada contemporânea explícita da ontologia, como o cerne da filosofia, é obra de Edmund Husserl. Ele chegou a isso seguindo a indicação de Herbart de tomar as aparências como indicações do ser. Porém, essa agora *desinibida* investigação, não poderia recair atrás do já alcançado por Hume e Kant. Em oposição à abordagem semântica de Bolzano e Frege, Husserl relegou à linguagem um papel secundário, mas nem por isso menos importante. Porém, na trilha aberta por Brentano, em vez de tomar a linguagem como a fonte de aparências pelas quais os objetos se nos dão, ele tomou os dados imanentes da consciência e da intuição (fenômenos), *o dar-se* nas vivências e nos atos perceptivos, criando assim o método *fenomenológico* de fundamentação do saber em filosofia. Mais tarde, um de seus discípulos mais fiéis, dirá com a segurança de quem fala a partir de si próprio: "A fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. A *ontologia só é possível como fenomenologia*."[2]

Se trata, pois, de fenomenologia, de análise do aparecer, de análise dos fenômenos em sua fenomenalidade. Em outras palavras, se a ontologia e a metafísica retomam algum lugar na filoso-

---

1 *Idéias para uma fenomenologia pura*, p. 48, nota 12. No livro de 1929, *Formale und Transcendentale Logik*, novamente o leitor é advertido de que o autor agora usa o termo "ontologia" e que se não o fizera antes, era porque ainda estava sob os efeitos da proscrição operada no "empirismo e kantismo" (§ 27, p. 75).

2 M. Heidegger, *Ser e Tempo, Parte I*, § 7, p. 66.

fia de Husserl, essas disciplinas agora estão submetidas e restringidas por aquilo que constitui o discurso fenomenológico. Ora, o âmbito unicamente admitido pelo método fenomenológico é o âmbito da experiência, o âmbito do dar-se na intuição e nas vivências. O princípio dos princípios de Husserl é claro: apenas o dado (*das Gegebene*), nada senão o dado, enquanto este está dado: "*tudo o que nos é dado originariamente na "intuição" (por assim dizer, em sua efetividade carnal) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá*".[1]

Entretanto, para Husserl, além da intuição sensível e dos objetos dados na experiência sensível, também se dão na experiência as objetidades ideais e formais não-empíricas. O problema diz respeito ao conteúdo dos nossos juízos e proposições, e sobretudo à determinação do conteúdo daquelas partes do juízo ou da proposição que não têm e não podem ter um correlato na intuição sensível: "*o que deverá e poderá dar preenchimento aos momentos de significação que constituem a forma da proposição como tal – momentos da "forma categorial" – entre os quais se encontra, por exemplo, a cópula?*".[2] Nesse ponto podemos notar a forma de argumentação análoga as de Bolzano e Frege:

> O que vale para o ser, vale também, obviamente, para as outras formas categoriais presentes nos enunciados quer sejam formas que liguem entre si os componentes dos termos, quer elas liguem os próprios termos, para compor a unidade da proposição. O *um* e o *o*, o *e* e o *ou*, o *se* e o *então*, o *todos* e o *nenhum*, o *algo* e o *nada*, as *formas de quantidade* e as *determinações numéricas*, etc, - todos eles são elementos significantes das proposições, mas é em vão que procuramos seus correlatos objetais (caso possamos eventualmente lhe atribuir algum) na esfera dos objetos *reais* que não é outra senão a esfera dos *objetos de uma possível percepção sensível*.[3]

1 *Idéias* ..., § 24. O princípio de todos os princípios, p. 69. Cf. para isso também Jean-Luc Marion, *Réduction et Donation*. Paris, PUF, 1989. Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, Sémantique, ontologie*. Paris, PUF, 1997.

2 *Investigações Lógicas*, VI, § 40, p.99.

3 *Idem, idem,* § 43, p. 106.

Na estruturação dos nossos enunciados ocorrem partes cujo significado não nos remete para um dado sensível, partes essas que tem conteúdo e que determinam a aceitabilidade ou não desses enunciados. A estratégia para a compreensão desse fato será diferente da via lógico-linguística, porém; Husserl, seguindo Herbart e Brentano, concluirá que deve haver uma forma de *doação intuitiva*, de aparecer intuitivo, diferente da intuição sensível pela qual seriam preenchidas essas partes:

> assim como um conceito qualquer (uma idéia, uma unidade específica) só pode "surgir", isto é, só pode nos ser *dado*, *ele próprio*, se for fundamentado por um ato que põe diante dos nossos olhos, pelo menos em imagem, uma singularidade correspondente qualquer, da mesma forma, o conceito de ser só pode surgir quando *algum ser é posto*, *efetivamente ou em imagem, diante dos nossos olhos*. Se considerarmos o ser enquanto ser *predicativo*, um *estado de coisas* qualquer deverá então nos ser dado, e, naturalmente, por meio de um ato *que o doe* – ato que é *análogo à intuição sensível comum*.[1]

A partir disso, Husserl entendeu que era necessário ampliar o conceito de intuição e introduzir um novo tipo, o de *intuição categorial*, por meio do qual nos seriam dados as objetidades ideais e formais. (Expressamente posto como título do §45 da sexta *Investigação Lógica*: *Amplificação do conceito de intuição e, mais especialmente, dos conceitos de percepção e de afiguração. Intuição sensível e intuição categorial*.)[2] O argumento é bolzaniano e mostra o desempedimento propiciado pela recusa dos interditos kantianos aos objetos não-empíricos:

> Como designaríamos então o correlato da representação de um sujeito não sensível ou que contivesse formas não-sensíveis, se a palavra objeto nos fosse proibida, e como poderíamos denominar o seu "ser dado" atual ou ainda o seu aparecer como "dado", se não dispuséssemos da palavra percepção? Assim convertem-se em "objetos", já na linguagem usual, *conjuntos*, *pluralidades indeterminadas, totalidades, números, formas disjuntivas, predicados* (*o ser-justo*), *estados de coi-*

1 *Ibidem.*
2 *Idem, idem,* § 45, p. 108.

sas, enquanto os atos, por meio dos quais eles aparecem como dados, convertem-se em "percepções".[1]

Embora Husserl seja claro quanto ao caráter dependente e fundado dos atos e intuições categoriais em relação aos atos e intuições ou vivências reais (carnais) (IL VI, §48), no sentido de que "*a abstração atua fundada nas intuições primárias*", assim estava aberta "*uma nova espécie de objetividades*" (§52), estava aberta a possibilidade de novamente se fazer ontologia para além daquela baseada na intuição empírica, que não é outra coisa senão a ciência empírica. Para isso, como vimos, se fazia necessário ampliar a própria noção de objeto: "*Um objeto (conhecimento) pode ser tanto um real quanto um ideal, tanto uma coisa ou um evento, como uma espécie ou uma relação matemática, tanto um ser quanto um dever-ser*".[2]

Desse modo a ontologia, enquanto disciplina filosófica, isto é, geral e legalóide, pode novamente ser proposta como digna de ser buscada, pois tinha a partir de agora um objeto e um lugar bem determinados no campo do saber, assim como um método de acesso:

> As necessidades ou as leis que definem as classes quaisquer de dependência encontram seu fundamento na particularidade essencial dos conteúdos, na sua especificidade (...). A estas essências correspondem os "conceitos materiais" ou proposições que nós distinguimos rigorosamente dos "conceitos simplesmente formais", e as proposições que são isentas de toda matéria concreta. Destes últimos conceitos fazem parte as *categorias lógicas formais e as categorias ontológicas formais* que são ligadas com elas por nexos de essência (...), tal como as formações sintáticas que delas resultam. Os conceitos como *algo*, ou *uma coisa qualquer*, *objeto, qualidade, relação, conexão, pluralidade, número, ordem, número ordinal, todo, parte, grandeza,* etc. têm uma caráter fundamentalmente diferente daquele dos conceitos como *casa, árvore, cor, som, espaço, sensação, sentimento*, etc., os quais exprimem qualquer coisa de concreto. Enquanto aqueles se agrupam em torno da idéia vazia de algo ou de objeto qualquer, e estão ligados a ele por axiomas ontológicos formais, esses outros se ordenam em torno dos diferentes gêneros concretos mais gerais (*categorias materiais*) nos quais estão enraizadas as ontologias materiais. Esta divisão cardeal, entre a esfera ontológica "formal" e

1 *Idem, idem,* § 45, p. 109.

2 "Ein Gegenstand (der Erkenntnis) kann ebensowohl ein Reales sein wie ein Ideales, ebensowohl ein Ding oder ein Vorgang wie eine Spezies oder eine mathematische Relation, ebensowohl ein Sein wie ein Seinsollen." (LU, *Prolegomena*, p. 229).

> a esfera das essências "concretas" ou "materiais", nos abre para a verdadeira diferença entre disciplinas ou respectivamente leis e necessidades analíticas a priori e aquelas que são sintéticas a priori. [1]

A parte formal cabe propriamente à filosofia e deve ser desenvolvida de modo *a priori*, isto é, unicamente por meio de análise e inferência. Já a parte material, embora seja geral, está fundada na experiência e liga-se intimamente à tarefa das ciências experimentais. Em todo caso, há uma relação de prioridade conceitual que é inversa à ordem de dependência, pois, embora a ontologia formal pareça estar situada no mesmo plano das ontologias materiais, as generalidades ou conceitos formais contêm as generalidades materiais e lhes prescrevem "*leis mediante as verdades formais*" a elas inerentes.[2] Pois, a região do formal não é propriamente uma região entre outras regiões do pensamento, "*mas a forma vazia de região em geral*"; contudo, ela não é propriamente uma generalização das outras regiões. Daí que "*a ontologia formal guarda ao mesmo tempo em si as formas de todas as ontologias possíveis em geral (a saber, de todas as ontologias "propriamente ditas", as ontologias "materiais"), ela* `prescreve` *às ontologias materiais* `uma constituição formal comum a todas elas`".[3] Isto na medida mesma em que ela trata das "categorias da região lógica "objeto em geral", as quais seriam puramente *analíticas*. De qualquer modo, as categorias ontológicas, embora sejam categorias de objetos, são alcançadas a partir das distinções formais dos atos de julgar. Pois, "julgar é fazer julgamentos sobre objetos, enunciar propriedades ou determinações relativas desses objetos", o que explica a implicação mútua entre *ontologia formal* e a "morfologia pura do juízo" ou *apofântica formal*: "*todas as formas de objetos, todas as variantes do algo em geral, intervêm na própria apofântica formal", de tal modo que se pode dizer que "em todas as distinções formais de juízos estão implicadas também as distinções de formas de objetos*".[4]

---

1 *Investigações Lógicas*, III, § 11.
2 *Idéias para uma fenomenologia pura*, § 10, p. 46.
3 Idem, p. 47.
4 *Formale und Transcendentale Logik*, § 25, s. 69. Cf. *Idéias...*, § 10, p. 48.

Essa estratégia permite a Husserl desdobrar um amplo projeto de ontologia fenomenológica capaz de abarcar compreensivamente a totalidade dos objetos de conhecimento. Isso fica claro no projeto das *Idéias*, cujos tópicos incluem os diversos tipos de entidades, ou melhor, de dadidades. O primeiro livro, *Introdução geral na fenomenologia pura*, contém a parte metódico-formal e se distribui nos capítulos: *1. Essência e conhecimento de essência; 2. A consideração fenomenológica fundamental; 3. A metodologia e a problemática da fenomenologia pura; 4. Razão e efetividade.* O segundo livro, *Investigações fenomenológicas para a constituição*, trata em cada capítulo de uma região da ontologia material, respectivamente, *1. A constituição da natureza material; 2. A constituição da natureza animal; 3. A constituição do mundo espiritual.* O terceiro *livro, A fenomenologia e o fundamento da ciência*, procura estabelecer a unificação dos diferentes âmbitos e tem como capítulos: *1. As diferentes regiões da realidade; 2. As relações entre psicologia e fenomenologia; 3. O relacionamento da fenomenologia e da ontologia; 4. O método da clarificação.*

Desse projeto pode-se destilar um quadro categorial-ontológico exaustivo baseado no entrecruzamento da distinção entre *real* (independente) e *irreal* (dependente) e da distinção entre *geral* (alcançado por generalização, e base das verdades sintéticas) e *formal* (alcançado por formalização, e base das verdades analíticas). As categorias de *fato* (*Sachverhalt*), *essência* (*Wesen*), *sentido* (*Sinn*) e *nexo lógico* (*logische Verbindung*), esgotam os tipos de objetidades e representam os modos de ser (dados) mais gerais e fundamentais. Unicamente a categoria dos fatos está por algo real e independente; as outras indicam irreais ou objetidades dependentes e fundadas. Todavia, a distinção entre *formalização* e *generalização*,[1] base da distinção entre a ontologia formal e as ontologias materiais, implica a rigorosa separação dos conceitos ou categoriais, pois, não se trata de uma hierarquia que vai do mais geral ao mais particular, nem de outra que vai do mais abstrato ao mais concreto. A dimensão do formal corta a dimensão do material e do

1 *Idéias para uma fenomenologia pura*, § 13.

geral ortogonalmente no plano do juízo apofântico. As categorias formais são as formas pelas quais o que há se dá através da linguagem.

9. Múltiplas vias, uma tarefa

> Aristóteles tinha apenas uma Ontologia do real geral e esta valia como "primeira filosofia". A ele faltava a ontologia formal e com isso o conhecimento que ela em si previamente dá do real. (Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, § 26)

A partir de Frege e Husserl, no entanto, depreendem-se duas formas de se fazer ontologia, as quais tornam hoje o uso dessa palavra ambíguo. Com efeito, o uso da palavra ontologia é ambíguo: ora indica um domínio de referência reconhecido por uma teoria ou discurso, por exemplo, nas expressões "A ontologia da física clássica contém átomos" e "A ontologia do cristianismo implica a existência de seres racionais imateriais", ora ela indica a disciplina ou teoria, como nas expressões "ontologia fenomenológica" e "ontologia formal". Todavia, o que se quer dizer, ou se deveria dizer, é mais preciso ainda. No primeiro uso, "ontologia" significa o domínio de referência ou a especificação desse domínio; no segundo, "ontologia" significa o quadro conceitual que permite descrever todo e qualquer domínio de referência. Porém, como é fácil mostrar, o significado do primeiro uso depende ou tem como consequência o significado do segundo uso, e vice-versa.

A ambiguidade da palavra "ontologia" também é notável nas suas relações com a lógica. Os títulos de duas obras, pertencentes uma à via lógico-semântica e outra à via fenomeno-lógica, ilustram bem essa situação. M. Heidegger escreveu uma obra com o título *"A origem metafísica da lógica*", e M. Dummett escreveu uma outra com o título "*As bases lógicas da metafísica*". O ponto de vista de Heidegger é que *pensar é sempre pensar sobre objetos e isso significa sobre entes* ("*Denken ist jeweils Denken über Gegenstände und d. h. über Seiendes*", s. 34). O ponto de vista de Dummet é que: "*... as questões metafísicas tornam-se questões sobre a teoria do significado correta para nossa linguagem. Nós*

não devemos tentar resolver as questões metafísicas primeiro, e então construir uma teoria do significado à luz dessas resoluções. Nós deveríamos investigar como nossa linguagem realmente funciona, e como nós podemos construir uma descrição sistemática manuseável de como ela funciona; as respostas a essas questões irão determinar as respostas as questões metafísicas."[1] Para nós, trata-se de estabelecer a relação que permite unir numa só palavra os termos "ser" (onto) e "discurso" (logos), entidade e logicidade, teoria do ser e teoria da lógica, teoria da referência e teoria da inferência.

10. O niilismo e o ceticismo ontológicos

Após esse breve e apressado esboço das peripécias da ontologia depois de Aristóteles, faz-se necessário enfrentar a pergunta: ainda é possível, e como o seria, uma ontologia? O ceticismo de um Porchat, sobre a filosofia em geral e em especial sobre a possibilidade de uma ontologia, na senda translúcida aberta pela recusa de Pirro do saber teórico, afinal não se diferencia muito da tese da relatividade ontológica de um Quine, que acaba por dissolver a própria consistência da noção de objeto. Se nos atermos ao princípio "*So viel Schein wie soviel Sein*", a pergunta cética impõe-se ao modo da injunção de Nietzsche: "*O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência?*".[2] Para além das aparências e dos aspectos perspectivados do mundo, nós encontramos entidades, coisas em si mesmas, estruturas e leis essenciais, enfim, existentes que de algum modo não seriam constituídos pela consciência e pela dicção

1 "My contention is that all these metaphysical issues turn on questions about the correct meaning-theory for our language. We must not try to resolve the metaphysical questions first, and then construct a meaning-theory in the light of the answers. We should investigate how our language actually functions, and how we can construct a workable systematic description of how it functions; the answers to those questions will the determine the answers to the metaphysical ones." (*Logical basis of metaphysics*, p338; cf. também pp12,15).

2 *Gaia Ciência*, § 54, p. 92.

humanas? Não estaria o nosso conhecimento e as nossas ciências confinadas à esfera imanente da consciência humana e ao mundo de objetos que tem o seu sentido e o seu ser derivados da subjetividade humana? A resposta de Nietzsche ainda ressoa nos corredores: "*desde que o homem compreende que este mundo somente foi edificado para responder às necessidades psicológicas, e que este não tem absolutamente nenhum fundamento, nasce-lhe uma forma suprema de niilismo, forma que abarca a* `negação de um mundo metafísico,` *– que exclui a crença num mundo-*`verdade`." (WzM, § 5, p. 89). O que vale como o ser de algo é tão somente uma opinião ou interpretação.[1] A categorização ontológica não seria proveniente da conformação às coisas mesmas, mas tão somente da imposição inventiva dos mais fortes, os quais Nietzsche tanto reconhece quanto critica:

> A força inventiva que criou as categorias trabalha a serviço das necessidades, a saber, de segurança, de rápido entendimento por meio de signos e sons, de meios de abreviação: - não se trata de verdades metafísicas, na "Substância" "Sujeito" "Objeto" "Ser" "Devir". - Os mais poderosos são aqueles que fizeram dos nomes das coisas regras: e entre os mais poderosos estão os maiores artistas da abstração, aqueles que criaram as categorias.[2]

Com efeitos ainda efetivos nos nossos cursos e currículos, o século XX aprofundou ainda mais a recusa da ontologia e da metafísica. A nova interdição da ontologia pode ser ilustrada com uma série encadeada de ataques desenvolvidos no decorrer do século passado contra a ideia central da ontologia formal que desde Bolzano, passando por Frege, Husserl, Russel e Wittgenstein, estava assentada sob a noção de proposição analítica e de análise lógica, fundada, ou seja, na ideia de que por meio do mapeamento de relações de implicação entre proposições (ou juízos) se poderia *expor* as categorias ontológicas fundamentais, as quais seriam responsáveis pelo conteúdo formal de todo e qualquer dado objetivo. Nas palavras serenas de Husserl em 1929:

---

1 KSA, XII, 2-150, p. 140: "Kurz, das Wesen eines Dings ist auch nur eine *Meinung* über das "Ding". Oder vielmehr: das "es gilt" ist das eingentliche "das ist", das einzige "das ist".

2 *Fragmentos Póstumos,* XII, 6 (11).

> *a Analítica enquanto doutrina formal da ciência* é, como a própria ciência, *orientada onticamente,* e por isso, graças à sua universalidade apriori, *ontológica.* Ela é *ontologia formal.* As suas verdades apriori nos dizem o que vale *como objeto em geral,* como âmbito objetivo em geral na universalidade formal, *em quais formas eles são, eles podem ser.* (*Formale und transzendentale Logik*, § 43, s. 106.)

Todavia, a despeito da segurança e precisão dessas palavras, um terremoto já estava em andamento. A primeira forma de dissolução do conceito de categoria ontológica foi operada por Wittgenstein, por um lado, ao dissolver as categorias de objeto e propriedade nas formas e funções gramaticais e estas remetidas ao uso.[1] Wittgenstein parece inicialmente seguir Frege e Husserl ao dizer que "*A essência está expressa na gramática*." Todavia, logo a seguir ele subverte e desfaz a aparente concordância: "*Que espécie de objeto alguma coisa é, é dito pela gramática. (Teologia como gramática)*."[2] A exposição do que é que é uma coisa não é outra que a exposição da gramática das expressões utilizadas para dizer a coisa. Por outro lado, Wittgenstein dissolve a possibilidade mesma de uma ontologia ao destruir as próprias ideias de conceito, categoria ontológica, e generalidade. Por detrás do nosso uso de palavras gerais, como a palavra "jogo", não haveria uma categoria ou determinação formal que seria aplicável a todas as coisas a que denominamos "jogo".[3] Sendo assim, a própria tarefa da ontologia formal e *a priori* perde o chão sustentador, pois as relações de implicação lógica não estariam garantidas em algum conteúdo formal codificado pelos termos gerais.

A segunda forma de dissolução de ontologia formal advém da ausência de um critério claro, e de uma delimitação precisa, en-

1 *Tractatus*, 6.53. "O método correto em filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições". *Investigações filosóficas*, I, § 116: "Quando os filósofos usam uma palavra - "saber", "ser", "objeto", "eu", "proposição", "nome" - e procuram apreender a *essência* da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? - *Nós* reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano."

2 *Investigações Filosóficas*, §§ 371, 373; p. 120.

3 *Investigações Filosóficas*, §§ 65-77, pp. 38-43..

tre termos conteudísticos e termos lógico-formais, indicada por A. Tarski no final de seu texto sobre a noção de consequência lógica, cuja definição por ele fornecida dependia da distinção entre termos lógicos (formais) e extra-lógicos (conteudísticos). Com muita calma ele diz: "*não é de meu conhecimento nenhum fundamento objetivo que permita traçar uma fronteira precisa entre os dois grupos de termos*".[1] Ora, essa distinção é essencial para se manter firme a distinção entre verdades analíticas *a priori* e verdades sintéticas derivadas da experiência. E sem essa distinção a tarefa e o objeto de uma ontologia formal se desmancha, visto que sua consistência dependia da existência de uma dimensão formal e ao mesmo tempo constitutiva da objetividade dos objetos. A partir disso, a dissolução da produtividade, ou melhor, da informatividade das verdades analíticas era inevitável, trabalho esse realizado por N. Goodman e W. Quine.[2] As verdades analíticas simplesmente não mais dizem respeito ao mundo e à entidade dos objetos, mas tão somente à estrutura da nossa forma de se expressar.[3]

O passo seguinte era inevitável, a dissolução da própria categoria de objeto (e de entidade), realizado por Carnap e Quine. Embora as proposições analíticas estivessem neutralizadas quanto à potencialidade ontológica a elas atribuída por Bolzano, Frege e Husserl, ainda havia a possibilidade de uma ontologia formal que mapeasse a entidade dos objetos referidos pelos termos singulares, especificamente os objetos assumidos como valores das variáveis ligadas de sentenças com quantificadores do tipo "Para todo x, ..." e "Existe pelo menos um x, ...". Que nós costumamos dar um conteúdo determinado a esse x, não há dúvida. O problema está em

1 "Sobre o conceito de conseqüência lógica", p. 245.

2 Morton G. White, "The Analytic and the Synthetic: an untenable dualism" (1950); W. V. Quine, "Two dogmas of empiricism" (1951). N. Goodman, apesar de não atacar diretamente a distinção analítico-sintético, em "On likeness of meaning" (1949) defendeu que "no two different words have the same meaning" (pp. 228-9).

3 Coffa, *Op. Cit.*, "The 'linguistic' (better, semantic) theory of the apriori that would emerge decades later in the writings of Wittgenstein and Carnap would simply say that all necessity is semantic necessity, that all a priori truth is truth *ex vi terminorum*, that when a statement is necessary, it is because its rejection would be no more than a misleading way of rejecting the language (the system of meanings) to which it belongs", p. 139.

como objetivar esse conteúdo a ponto de se poder estabelecer categorias e formas gerais de objetos. A tese de Quine é clara: "a referência *é* sem sentido exceto em relação a um sistema coordenado".[1]

Se é assim, então, prossegue Quine, não tem sentido perguntar de modo absoluto se há ou não esse ou aquele objeto, essa ou aquela entidade: "*o que faz sentido é dizer, não o que são os objetos de uma teoria, falando de modo absoluto, mas como uma teoria de objetos é interpretável ou reinterpretável numa outra*." (p. 146). De modo que se pode dizer, continua ele:

> A ontologia é, na verdade, duplamente relativa. Especificar o universo de uma teoria somente faz sentido com relação a alguma teoria de fundo e somente com relação a alguma escolha de um manual de tradução de uma teoria na outra. (...) Não podemos saber o que é algo, sem saber como ele se distingue de outras coisas. Assim, a identidade faz uma só peça com a ontologia. Consequentemente, ela está envolvida na mesma relatividade, como se pode prontamente ilustrar.

O cume do saber, a ontologia almejada, a *Sofie Désiré*, desmorona nas suas duas faces: as entidades são relativas, as categorias são ainda mais. Que depois se diga que "*não há mundo, mas apenas versões de mundo*"[2], ou que "*a mente e o mundo conjuntamente perfazem a mente e o mundo*"[3], são favas contadas que já não importam nem perturbam, pois já não há mais como voltar atrás. Nessa visada, uma ciência ontológica seria tão valiosa quanto uma ciência astrológica.

Essas dissoluções, ou distrações para os otimistas, implicam que o procedimento de tomar as relações de consequência lógica e as estruturas formais dos diferentes conteúdos, espelhados nas formas proposicionais predicativas, se não chegam a configurar uma nova refutação da possibilidade da ontologia, pois nos seus próprios termos há distinções e comprometimentos, constituem ao menos uma situação perante à qual a *desinibição* das investigações ontológicas não é mais censurada, mas tão somente esvaziada de seu brilho a ponto de não mais seduzir. Todavia, a sedução talvez

1 "Relatividade ontológica", p. 145.
2 N. Goodman, *Ways of worldmaking*.
3 H. Putnam, *Reason, Truth and History*.

proviesse de uma ilusão, o que, caso fosse comprovado, nos liberaria para novas e inesperadas *tentações* e *tentativas* ontológicas. Pois, com efeitos ainda difíceis de mensurar, os temas e problemas ontológicos estão hoje em franca era de publicidade, como se pode constatar pelos títulos recém publicados cujo teor dá uma ideia do que está na pauta da discussão: *Categorias Ontológicas*, *O que é a metafísica, Ontologia Formal, A ontologia de quatro categorias, Substância entre outras categorias, Ser e estrutura, Teoria do objeto puro, Ontologia Identidade e Modalidade, Propriedades lógicas, Física e Identidade etc*. Se a metafísica morreu, ela ainda não foi sepultada!

11. O que resta e sempre restará

Considerem-se os seguintes objetos: a gota de chuva, o fogo na lareira, a bactéria no bolo, o oceano atlântico, o jogo do Internacional e do Corinthians, o golfinho na praia, o leitor dessa frase, a bolsa de valores, a floresta amazônica, a Lua, a estação orbital, a nota de dez reais esquecida no bolso da calça do leitor posta a uma hora pra lavar, o medo de perder dinheiro, o frio na barriga, a constituição brasileira, os poemas de Hilda Hilst. De um ponto de vista, todos esses *objetos* podem ser investigados e conhecidos por uma ou mais ciências, e agenciados por diferentes práticas. Podemos falar deles horas e horas, com ou sem razão. Para o filósofo interessam os *conceitos* com os quais a cada caso se explicita o que *eles são*, se apreendem ou não as suas propriedades e relações, e que permitiriam reconhecê-los como tais e quais objetos: distintos ou iguais, reais ou irreais, da mesma natureza, essência ou não, da mesma substância ou não, com tais e tais propriedades, desse ou daquele modo. Ou seja, ao filósofo ontólogo interessa a explicitação da estrutura conceitual implícita nos discursos pelos quais dizemos, ou poderíamos dizer, o que *são* tais coisas, e se elas *existem* do mesmo modo, que *propriedades* possuem e que *relações* entretêm. Note-se bem: ao ontólogo não cabe a tarefa de dizer e descrever o que existe e o

que não; a sua tarefa consiste na explicitação das noções pelas quais se pensa ou se poderia pensar e dizer o como e o que daquilo que há e daquilo que não há mas poderia haver, à medida que essa explicitação seja necessária para nos compreendermos e para fazer inferências válidas.

Para responder a esse tipo de questão precisamos adotar algum método, pois o discurso filosófico se instaura a partir de um disciplinamento do dizer, por mais pessoal e singular que ele seja. Para começar, eu sugiro a adoção do seguinte procedimento: (1) verificar sempre *o que depende de que para existir*; (2) fixar um quadro de conceitos que permitam identificar o idêntico e diferenciar o diferente; (3) estabelecer *quais conceitos são pressupostos pela aplicação de um conceito* ou uso de um termo significativo. A aplicação repetida e constante desses procedimentos dará como resultado princípios ou regras básicas para o pensamento dos diversos âmbitos de realidade. O seguinte exemplo pode mostrar esse método operando de modo simplificado. Considere-se o objeto 'fogo na lareira'. O que é necessário para a existência de fogo na lareira? Obviamente uma lareira e mais alguma coisa. Se o leitor ligar agora para os bombeiros eles podem responder imediatamente: o fogo *acontece* sempre que houver concomitantemente e interligados calor, combustível, comburente. Mas, para que esses elementos estejam presentes na lareira do leitor uma certa sequência de eventos ocorreu antes: construção da lareira, transporte e arranjo dos elementos, ações e eventos, etc. Essa é a explanação ôntico-existencial (*material*) do fogo na lareira do leitor. Agora, considere-se o mesmo fenômeno-objeto, fogo na lareira do leitor, do ponto de vista da aplicação do conceito de fogo. Para que o leitor *possa dizer* que há fogo na sua lareira, obviamente o leitor tem que saber falar e possuir os conceitos de fogo e de lareira, a tal ponto claros que lhe permita distinguir, por exemplo, de mesa, água, vento, luz. Ademais, para o leitor poder aplicar o conceito de fogo na lareira, ou julgar se há ou não há fogo ali, ele precisa "ter" uma lareira numa certa condição, embora ele possa ter os

conceitos sem ter as condições de sua aplicação. Isso pode ser compreendido justamente analisando-se o procedimento anterior. A ocorrência de fogo exige a existência disso e daquilo. Logo, se alguém diz "Fogo!" e essa afirmação é verdadeira, então, podemos nós raciocinar e dizer com certeza: "Combustível!" e "Comburente!" e "Calor!", tudo junto reunido.

A explicitação dos conceitos que permitem dizer e explanar um objeto ou evento é a explanação ontológica-conceitual (*formal*) do fenômeno. Dito de outro modo, o uso do conceito de fogo para qualificar um fenômeno *implica* o uso concomitante dos conceitos de combustível, comburente e calor[1]. O conceito de fogo *depende* ou está *fundado* nesses três outros conceitos; paralelamente, o fogo mesmo, enquanto evento, *depende* ou está *fundado* materialmente na existência efetiva desses três outros elementos.

A explanação material e a explanação formal são as raízes da ontologia pura e da ontologia aplicada. Esses dois caminhos, percorridos sistematicamente, devem formar como que duas linhas em que se delineia uma ordem de *prioridade ôntica* e uma ordem de *prioridade ontológica*, as quais se aproximam assintoticamente enquanto discursos cujo sentido deveria ter a mesma raiz semântica. Agora, a recorrência desses percursos, embora seja comum nas ciências e nas discussões filosóficas, pode resultar em engano e ilusão caso não se os distinga cuidadosamente, sempre, da ordem de descrição e de representação, as quais sempre são relativas a uma linguagem e a um perceptor. Para exemplificar esse fenômeno tome-se o caso do Código Civil Brasileiro e da Astronomia geocêntrica e da heliocêntrica. Nesses dois casos, algumas entidades (as mulheres, o sol) eram *descritas e representadas* (ditos, qualificados) como dependentes e derivados em relação a outras entidades (os homens, a terra). Hoje, em 2006, nenhuma dessas *relações de*

1 Admitido que fogo é um tipo de queima, de combustão. É uma reação química de oxidação exotérmica (com desprendimento de energia). Para que haja fogo são necessários os três elementos essenciais: combustível, calor e comburente. A eliminação de qualquer um desses elementos apaga o fogo.

dependência é aceita. A *real* constituição e natureza das mulheres e do sol não mudaram, entretanto, o que mudou foi o *modo de descrever* e de representar. Isso nos fornece uma indicação importante que, uma vez compreendida, exige um quarto procedimento: (4) verificar sempre em que medida a alteração do modo de descrição e de representação (linguagem, quadro de categoriais, esquematismo, modelo) modifica a condição-posição dos objetos em questão. Esse procedimento é de controle, pois se houver variação com a modificação do modo de descrição e da linguagem, então, as relações, correlações e propriedades são *de dicto* e não da própria coisa investigada. Ao mesmo tempo esses dois exemplos ilustram com clareza a importância das investigações ontológicas, pois a *modificação da estrutura conceitual* pode levar a uma modificação no plano do real, alterando não apenas o pensamento, mas antes o nosso modo de vida. Pois, nesses dois casos, a modificação da *posição ontológica* implicou e acarretou alterações reais e efetivas na nossa realidade.

III. Análise Lógico-semântica de "ser" e "existência"

"E me inventei neste gosto, de especular idéia."

O que nós dizemos, os nossos discursos, as nossas afirmações e negações, os nossos raciocínios e teorias, as mais das vezes, para terem sentido *pressupõem e implicam* a concepção e também a existência de entidades, relações e propriedades bem determinadas. A explicitação dessas suposições e implicações depende da adoção de algum tipo de procedimento e de um quadro de categorias bem definidas. A ontologia formal, cuja tarefa inclui essa explicitação, tem sido desenvolvida sob duas perspectivas nos últimos tempos: análise intencional-fenomenológica e análise lógico-semântica, sob a influência dos trabalhos de Husserl e Frege, respectivamente.

Considerem-se os seguintes enunciados:

i. João cortou a árvore com um machado para fazer a sua casa.

ii. O que João fez é um crime.

iii. O crime de João é inafiançável.

Essa é uma situação cotidiana, bem conhecida de todos. Agora, em termos ontológicos, ou seja, em termos de que tipos de entidades, propriedades e relações, e em termos de existência e

dependência, o que a aceitação do sentido e da verdade de tais enunciados pressupõem e acarreta?

A análise gramatical de (i), em termos de papéis temáticos, revela a seguinte estrutura: agente (João), ação (cortar), paciente (árvore), instrumento (machado), objetivo (fazer sua casa). Esses papéis têm de ser preenchidos para que o enunciado tenha sentido e possa ser verdadeiro. Dito de outro modo, as palavras, e a inteira frase, têm de *significarem* alguma coisa. Por exemplo, se a palavra "João" não significa nada, isto é, não nomeia ninguém, então, não tem sentido perguntar se é ou não verdade tal enunciado. Do mesmo modo para a expressão "a árvore": se esta expressão não *designa* nada, então não é nem verdadeiro nem falso fazer esse enunciado. E se as expressões "João" e "a árvore" não designam entidades concretas e existentes, o que se afirma em (ii) deixa de fazer sentido.

Agora, essas indicações poderiam sugerir que *há algo* designado por todas as expressões com papel semântico determinado. Isso é muito estranho. Considere-se o enunciado (ii). Ele diz que aquilo que João fez, cortar a árvore, é crime. Quer dizer que João, além de cortar a árvore, fez ainda uma outra coisa? O enunciado (iii) sugere isso: *diz-se algo* (que é inafiançável) *de algo* (o crime de João).[1] Ora, essa análise segue um modelo bem difundido. Pois, o enunciado diz que João cortou a árvore com um machado. Logo, se isso é verdadeiro, tem de *existir* um machado tal que esse e unicamente esse foi o machado usado por João para cortar a árvore. Do mesmo modo para a árvore. Num tribunal, se não for encontrado a arma do crime e nem a vítima do crime, então, não há como julgar o crime.

Admitindo-se que existam tais entidades, ainda assim resta a pergunta: João, o machado e a árvore seriam entidades do mesmo

1 A expressão "dizer algo de algo" remonta às análises de Platão e Aristóteles. Ela indicaria a estrutura do lógos (enunciado) mínimo. Ambos, seguindo Parmênides, que dizia que ser e dizer são o mesmo, entenderam que a expressão "algo" significava algum tipo de ser. A diferença e o debate entre a solução platônica e a aristotélica é um das mais belas discussões que perfazem a história da filosofia ocidental.

tipo? O *ser* dessas entidades seria idêntico ou haveriam tipos de ser diferentes? As expressões significativas de uma frase sempre designam entidades, e entidades do mesmo tipo? Por exemplo, o crime de João seria também uma entidade? Se sim, de que tipo?

Considerem-se ainda os seguintes enunciados:

iv. João comprou um machado.

v. João pensa na sua casa e fica feliz.

vi. João deu um anel para Maria.

vii. Maria deu um sorriso para João.

Para que o primeiro desses enunciados seja verdadeiro tem de existir um machado. Seguindo este raciocínio deveríamos concluir que para o segundo ser verdadeiro deve existir uma casa tal que essa e somente essa casa seja a casa pensada por João e que o faz feliz. Se a casa em que ele pensa ainda não existe, *o que* o faz feliz? O pensamento da casa? Pode algo inexistente causar algo? Admitamos que esses enunciados sejam verdadeiros: segue-se disso que deveríamos admitir a existência desses *objetos*? O fato dessas expressões serem significativas pode realmente ser tomado como um indício seguro de que há tais entidades? Ser-significativo é sempre referir-se a algo?

No entretanto, considere-se os enunciados (vi) e (vii). Eles parecem ter a mesma estrutura gramatical. Se é verdade que João deu um anel para Maria, então, segue-se que existe um anel tal que esse anel e unicamente esse é o anel que Maria recebeu de João. Maria tem de ter recebido algo, um anel. Agora, se é verdade que Maria deu um sorriso para João, segue-se que existe um sorriso também? João deu um anel *real* e Maria retribuiu com um sorriso *real*. Segue-se disso que *há* coisas ou entidades *tais que* elas são sorrisos? Ganhar um sorriso é ganhar algo? Além disso, é verdade que Maria acredita que João não cortou a árvore. Segue-se disso que João não cortou a árvore?

O nosso problema pode ser formulado em termos conceituais: qual é a relação entre o conceito de verdade e falsidade de

enunciados e o conceito de existência e tipos de entidades? O que se segue, em termos de existência de entidades, da verdade e da significatividade de nossas enunciações? Antes de prosseguir, lembremos da cisma de Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas*:

> O diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Essas melancolias. O senhor vê: existe cachoeira; e pois? Mas cachoeira é barranco de chão, e água se caindo por ele, retombando; o senhor consome essa água, ou desfaz o barranco, sobra cachoeira alguma? Viver é negócio muito perigoso.

Como podemos pensar de modo a estar a altura dessa conclusão? Qual o sentido da ocorrência de "existe" que é compatível com "sobra cachoeira alguma" e assim desfaz a necessidade de decidir se ele existe ou não?

1. Análise intencional do conteúdo das representações

A elaboração de uma estratégia conceitual de respondimento a essas questões faz as vezes de uma análise ontológica. Para exemplicar o procedimento intencional-fenomenológico acima referido, analisemos as propostas de Twardowski e Meinong sobre esse tópico.[1] Esses caras sugeriram e argumentaram que há objetos dos quais vale dizer que eles não existem. Ou, dito de modo inverso, que algo pode ser alguma coisa e ter propriedades determinadas e ainda assim não existir. Para compreender essa tese esquisita é preciso, primeiramente, distinguir os *atos* de representação (pensar, desejar, imaginar, dizer) em contraste com os *conteúdos* de representação (ideias, imagens, conceitos, significações). Depois, distinguir as representações ou conteúdos em relação aos *objetos* representados (machados, árvores, sorrisos). Assim, uma pessoa pode pensar várias vezes a mesma ideia. Além disso, de um objeto podemos ter várias representações diferentes. Agora, por outro lado, algumas representações parecem não ter objeto.

1 Sobre esse tema o texto fundamental de Twardowski é *Para a doutrina do conteúdo e do objeto das representações* (1894) e de Meinong, *Sobre a teoria do objeto*, em BRAIDA, C. R. (org., trad.) *Três aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong*.

Ao menos Bolzano argumentou a favor dessa tese[1]. Considerem-se as seguintes representações: diamante de mil toneladas, zero, triângulo redondo, Diadorim. Como representações, linguísticas ou mentais, elas não têm nenhum problema. Agora, quem pensa, diz ou ou age em função delas realiza um ato de representação com um conteúdo determinado. Bolzano diria que esses atos e conteúdos não têm nenhum objeto correlato, que elas são sem-objeto.

Twardowski e Meinong, seguindo nisso Brentano, cada um a seu modo, argumentaram contra a ideia de uma representação sem objeto. Eles, ao invés, disseram que, por exemplo, a representação 'triângulo redondo' tinha sim um objeto, mas que esse objeto era tal que era impossível, logo, inexistente. A tese de ambos é que toda representação tem um objeto, e nisso eles repetiam Brentano.[2] Desse modo, Twardowski e sobretudo Meinong admitiam que tudo aquilo sobre o que pensamos e falamos é um objeto. *Objeto*, para eles, é tudo aquilo que se dá para uma consciência ou numa consciência, aquilo que é (di)*visado* por uma consciência. E, de maneira muito natural e tranquila, eles diziam também e acima de tudo que muitos desses objetos *pensados* e *ditos*, intencionais, no sentido de serem dados ou visados por uma consciência, *não existem*. Nisso eles estavam seguindo uma antiga tradição medieval de distinguir entre *objeto* e *ser efetivo*. O objeto do meu desejo, nesse instante efêmero, é um livro de ontologia completo, conciso e sem erros, que me apresentasse finalmente à *Sofie Désiré*; todavia, esse objeto não existe, não é real, não é efetivo! Significa isso que eu não desejo nada? Que o meu desejo é de nada? Para esses caras a resposta é simples: eu desejo *algo*, uma coisa ou um objeto, que não existe. Porém, a partir disso se seguiria, então, que *há algo*, o objeto do meu desejo, *que não existe*. Da mesma coisa, se diz que *há* e que *não existe*.

---

1 Bolzano, contra uma tese de Kant, defendeu que muitos conceitos ou representações são necessariamente sem objetos e, mesmo assim, seriam válidos e indispensáveis.

2 Trata-se da de Brentano segundo a qual toda consciência é consciência de alguma coisa, de um objeto. Essa tese é comumente denominada tese da intencionalidade dos atos e conteúdos da consciência.

O problema que levou esses pensadores a essas teses é o da conexão entre a *verdade* de um enunciado e a *existência* do sujeito lógico do qual se diz ou se predica alguma coisa.[1] Em outros termos, reza uma antiga tese que se algo tem propriedades, então, esse algo é ou tem ser. E reza uma outra tese que às propriedades de um objeto correspondem às verdades de predicações sobre esse objeto. Twardowski e Meinong aceitaram essa tese e concluíram que se é verdade que o triângulo redondo é redondo, então, tal objeto deveria ter algum tipo de ser e propriedade. E eles, para evitar outros problemas, disseram que esse objeto tem um ser-assim *(Sosein*), já que ele é redondo e triangular, mas que ele ainda assim não era um ser (*Sein*), codificada na tese de Mally: "o ser-assim é independente de ser".[2] Meinong formulou assim essa tese: um objeto pode ser assim e assim, tal e tal, e mesmo assim não ser ou existir. Nas suas famosas palavras: há objetos dos quais *vale dizer* que não há tais objetos. Obviamente o primeiro "há" indica o ser-assim, o segundo "há", o ser ou existir. Um dos seus mais brilhantes discípulos afirmou com categoricamente, como costumam afirmar os discípulos: "todo objeto é *algo*, mas nem todo algo *é*".[3] Uma coisa seria o haver *intencional*, o haver dos objetos do pensamento, e outra seria o haver existencial, dos objetos efetivos. Mas essa conversa nunca ficou clara. E Riobaldo poderia redarguir assim:

> Explico ao senhor: o diabo vige dentro do homem, os crespos do homem – ou é o homem arruinado, ou o homem dos avessos. Solto, por si, cidadão, é que não tem diabo nenhum. Nenhum! – é o que digo.

Muitos autores concluíram que essas teses eram problemáticas e complicadas demais. Outros simplesmente tomaram Twardowski e Meinong ao pé-da-letra e concluíram que eles estavam dizendo coisas absurdas. B. Russell levou a sério a teoria de Mei-

1 Conforme sugestão de Leibniz, "Il faut donc considérer ce que c'est que d'estre attribué véritablement à un certain sujet." (*Discours de métaphysique,* viii.); Frege defendia que "à toda propriedade de uma coisa está ligada a propriedade de um pensamento, a saber, a de ser verdadeiro".

2 "Sonsein is independent of Seins".

3 "Jedes Gegenstand ist *etwas*, aber nicht jedes Etwas *ist*". Mally, *"Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens".*

nong e, depois, mostrou que ela pode sim levar a uma contradição.[1] Todavia, nos últimos anos, vários autores têm considerado esse procedimento como muito valioso para discutir e explicitar o que está envolvido nos discursos intencionais (de crença, subjetivos) e discursos ficcionais e imaginários. Considere-se Diadorim. Não apenas podemos pensar em Diadorim, desejar Diadorim, sonhar com Diadorim, como podemos dizer e pensar muitas coisas *verdadeiras* sobre Diadorim, sem jamais confundi-la com Bruna Lombardi, embora Diadorim não seja uma pessoa existente e Bruna tenha sido Diadorim. Quando penso em Diadorim eu penso numa pessoa, não numa sequência de letras; quando penso em Diadorim, penso numa mulher. E isso é verdade. Mas, Diadorim é uma mulher fictícia que foi pensada e concebida pela consciência luminosa e obscura de Guimarães Rosa e apresentada no texto *Grande Sertão, Veredas*. Diadorim é um objeto de estudo para muitas pessoas. Agora, ninguém supõe que ela exista tal como Bruna Lombardi, a qual, por sua vez, também é uma pessoa que pode ser objeto de desejo, estudos e de análises. Meinong sugeriu um modo de fazer essa distinção: ele diferenciava dois tipos de objeto, os *existentes* e os *subsistentes*. Diadorim não existe, mas ela subsiste e tem um ser-assim. Bruna tem um ser-assim que lhe é peculiar, mas é além disso realmente existente.

Mas tem mais. Considere-se o exemplar do livro *Grande Sertão* que está na minha estante. Ele é diferente de todos os outros exemplares e também dos exemplares que Guimarães Rosa usou para escrever o seu texto. Esses valem milhões, o meu exemplar vale alguns reais. Mais ainda, o texto de Guimarães Rosa, enquanto objeto abstrato, é o mesmo no meu exemplar e nos outros editados; os exemplares são milhares, o texto é um só. *Será? Será não?* Por sua vez, seguindo as pistas de Meinong, podemos dizer que Diadorim está no texto, ela *subsiste no texto*. Se o texto não for lido, Diadorim não acontece, não vem-a-ser. Agora, o texto criado por Rosa não se confunde com a tinta e o papel de que são feitos os exemplares desse livro; tinta e papel podem

1 Veja-se a teoria das descrições definidas de Russell, abaixo.

ser queimados, mas, pode o texto? O texto inclusive pode ser apresentado sem tinta e sem papel; por exemplo, na tela do computador, ou na memória de Funes, o Memorioso. Ora, veja! O papel e a tinta existem, o texto, porém, tal como Diadorim, apenas *subsiste*. Guimarães agiu, escreveu; esse é o ato; no conteúdo desse ato está inclusa a descrição de uma mulher, Diadorim; ela, porém, não é essa descrição, ela é o objeto. Esse objeto não existe; o que há é tinta e papel que fazem sentido. O texto criado também não existe; tinta e papel é o que há. Diadorim *no* texto, o sentido do texto *no* papel tintado – *subsistem*.

Como se vê, uma ontologia intencionalista do tipo esboçada por Meinong pode ser capaz de lidar com objetos e entidades de ficção, com os universos psicológicos e imaginários. Desde que se os não confunda com discursos sobre a realidade efetiva, os conceitos e estruturas desvelados pelas análises fenomenológico-intensionais são muito relevantes e apropriadas. Agora, para muitos, esses universos intencionais são efetivos, no sentido de que as suas vidas são determinadas por essas entidades, relações e propriedades, como mostram as milhares de virgens, não meramente intencionais, sacrificadas para os deuses do Olimpo e as milhares de mulheres queimadas como bruxas pela Santa Inquisição em nome do deus dos cristãos! Os seus algozes pensavam os seus deuses como exigindo tais sacrifícios; aquelas mulheres foram pensadas como sagradas ou como bruxas. Enquanto pensadas assim e assim foram *na real* assassinadas. Foi isso, então, em nome e por causa *de nada*?

Porém, tomando como ponto de partida o mesmo problema de Bolzano, da relação entre representação e objeto, um outro autor desenvolveu uma outra estratégia para lidar com esses mistérios. Nessa estratégia abandona-se o ponto de vista da consciência e da representação em prol de estratégia semântica e linguística. Riobaldo concordaria prontamente.

2. Deixar-se constranger pelas coisas mesmas, e não por suas representações[1]

"Quem mói no asp'ro, não fantasêia." (*Grande Sertão: Veredas*)

Com muitos efeitos para a história do pensamento atual, o procedimento da análise lógico-semântica desenvolve-se numa outra direção. A partir das obras de G. Frege (1848-1923) e B. Russell (1872-1970), as questões ontológicas são abordadas por meio do procedimento de análise das enunciações sobre o mundo. Esse procedimento não pretende esclarecer diretamente o que é o mundo, e também não pretende esclarecer o mundo por meio da análise das ideias e representações mentais. Antes, visa esclarecer o conteúdo lógico-semântico, explicitando as relações de suposição e consequência, dos discursos tomados como significativos, ou seja, aqueles pelos quais se diz o mundo. A pergunta básica é sobre quais conceitos e quais entidades são pressupostos para a determinação da verdade ou falsidade de proposições ou teorias, sobretudo para as proposições quantificadas. Uma ontologia, nesse sentido, tal como disse depois Quine, é a exposição do domínio de referência das variáveis ligadas a algum quantificador. Todavia, como as estruturas invariáveis (propriedades e relações) nas quais os objetos podem estar são mapeadas pelos conectivos e operadores lógicos admitidos, a ontologia inclui, além dos objetos componentes do domínio de referência e dos conceitos usados para dizê-los, também as constantes lógicas.

Para compreender esse método, faz-se necessário retomar Kant e, depois, compreender as distinções lógico-semânticas introduzidas por Frege. Na *Critica da Razão Pura*, Kant defendeu a tese de que "*Ser* não é um predicado real". A sua tese era que quando se diz que algo é ou existe não se acrescenta nada a coisa de que se fala. Ou seja, dentre as propriedades que conformam uma coisa não há uma que seja a de existir ou de ser. Ser e existir

1 Para se contrapor às interpretações psicológicas da lógica, Frege dizia que se devia argumentar sempre apenas "constrangido pelas coisas mesmas" (*durch die Sache selbst gedrängt*).

não são propriedades das coisas. O interesse de Kant era mostrar que as ditas provas ontológicas da existência de deus eram falhas. O seu argumento era que "se penso um ente como a realidade suprema (sem defeito), então permanece ainda sempre a questão se ele existe ou não".[1] A falha apontada por Kant era a de se confundir a possibilidade do conceito com a existência do objeto: "através do conceito o objeto é pensado como adequado somente às condições universais de uma experiência empírica possível; através da existência, porém, é pensado como contido no contexto da experiência total".[2] Ora, estava implícita no procedimento de Kant a idéia de que os predicados gramaticais "é" e "existe" são enganosos quanto a sua forma lógica.

Essa indicação foi desenvolvida por Frege. Com efeito, esse pensador trabalhou com afinco para, como ele dizia, livrar-se das falsas analogias sugeridas pela linguagem e pela gramática, e deixar-se conduzir pelas coisas mesmas.[3] O procedimento de Frege consiste em distinguir sempre o signo e o significado, o objeto e o conceito, bem como a propriedade de um objeto e a nota característica de um conceito. Além disso, para ele devem ser distinguidos os conceitos que se predicam de objetos dos conceitos que se predicam de outros conceitos. Nesse sentido, seguindo as indicações de Kant, ele defendeu que "existir" e "ser" não são predicados de objetos ou indivíduos. Para Frege, com efeito, essas palavras, quando usadas em frases do tipo "Existem unicórnios", "Eu sou", "Isso existe", "Tupã é", embora sejam gramaticalmente predicados, do ponto de visto lógico-semântico elas não são predicados.

Uma sentença do tipo "Isso existe" tem a forma gramatical sujeito-predicado, análoga "Pedro fuma". A expressão-signo é assim; porém, o seu significado pode ser estruturalmente muito diferente. Considere a sentença "Chove". Na escola nos ensinam que ela tem um sujeito oculto. Mas, qual sujeito? Frege não pensava assim. Para ele a gramática não era uma guia confiável. Ele argu-

1 CRP, B628.
2 Ibidem.
3 Cf. o texto "Diálogo com Pünjer sobre a existência".

mentava que dizer "existe" ou "é" de algo deveria ser sempre óbvio, pois, se eu tenho algo na mão, uma caneta, não faz sentido acrescentar dela, disso, que existe ou que não existe. Todavia, a expressão "Caneta" sozinha não forma uma frase. Na concepção clássica, para termos uma frase devemos ter um sujeito e um verbo, no mínimo, como em "Teeteto voa"; apenas "Teeteto" ou apenas "voa" não faz uma frase. Como se diz, uma andorinha só não faz verão! As frases "Isso existe" e "Tupã é" são desse tipo. E essa é a pista seguida por Frege. As expressões "existe" e "é", nessas frases, têm a função semântica de formadores de frase. A sua função é estrutural, e sem conteúdo:

> se a sentença "Leo Sachse é" é auto-evidente, então, o "é" não pode ter o mesmo conteúdo que "há" na sentença "Há homens", pois esta não diz algo auto-evidente. Quando você entende que a sentença "Há homens" também expressa "Homens existem" ou "Entre os entes alguns são homens", então, o conteúdo do enunciado não pode estar em "existem" ou "ente", etc.. E este é o *proton pseudos* a partir do qual você depois é levado a juízos contraditórios: que o conteúdo do enunciado nas proposições "Alguns homens existem" ou "Alguns existentes são homens" ou "Homens existem" esteja contido na palavra "existem". Isso não é o caso, antes, está ali contida apenas a forma do enunciado, como na sentença "o céu é azul" a forma do enunciado está contida na cópula "é". "Existem", em ambas as sentenças, é apenas uma palavra estrutural (*Formwort*) a ser compreendida de modo análogo ao "es" em "Es regnet" ["Chove"]. Assim como a linguagem, diante do embaraço de introduzir um *sujeito,* inventou um "es", assim ela aqui, no embaraço de introduzir um *predicado* gramatical, inventou o "existir".[1]

Na verdade, as expressões-signos "é" e "existe" não teriam um significado, mas tão somente uma função estrutural necessária para formar uma frase gramaticalmente correta. O seu uso seria gramatical, não lógico ou ontológico:

> Para a construção de um conceito sem conteúdo serve-se ela [a língua] da cópula, isto é, a simples forma do enunciado sem conteúdo. Na sentença "O céu é azul" o enunciado é "é azul", mas o conteúdo real do enunciado está na palavra "azul". Se esta é eliminada, então, obtém-se um enunciado sem conteúdo: o "O céu é" restante. Desse modo contrói-se um quase-conceito "ser" (*Seiendes*) sem conteúdo, porque de extensão infinita. Agora pode-se dizer: Homem = homem sendo; "Há homens" é o mesmo que "Alguns homens são" ou "Alguns entes são homens". O conteúdo real do enunciado não está aqui na palavra "ser", mas na forma dos enunciados particulares. A

1 Idem.

> palavra "ser" é apenas um expediente da língua para poder tornar empregável a forma dos enunciados particulares. Quando os filósofos falam do "ser absoluto" trata-se aí propriamente de um endeusamento da cópula.[1]

Todavia, Frege também considerou a possibilidade de que tais expressões tivessem um outro uso. Dado um conceito pode-se perguntar, como sugerido por Kant, se há ou não há algo que seja apreendido por esse conceito. Um conceito para esses caras é uma regra de identificação (que também pode servir como instrução para a construção). Considere o conceito de *algo diferente de si mesmo*. Compreendê-lo implica saber de qualquer coisa se ela cai ou não sob esse conceito, se esse conceito se aplica ou não a qualquer coisa que se apresente. Outra maneira é usá-lo como uma indicação ou instrução e tentar construir algo que cumpra tal condição. Como nenhuma das coisas que se apresente é diferente de si mesmo e como, por mais que se tente, não se consegue construir algo que seja diferente de si mesmo, Frege dizia que esse conceito pode substituir as ocorrências das palavras "nada" e "zero". Isso pode indicar uma solução para a compreensão da noção que está por detrás de certos usos das expressões "existe" e "é". Desse modo, ao dizer-se que "existem livros" ou que "algo é", na verdade, se estaria dizendo de um conceito que ele *tem aplicação*, que ele tem pelo menos uma instanciação ou ocorrência.

Retomando a tese de Kant, pela qual a existência e o ser não são predicados reais, Frege compreendeu que esses termos poderiam ser sim predicados gramaticais, mas que o seu *significado* era um conceito aplicável a outros conceitos e não um conceito aplicável a objetos ou indivíduos. Portanto, a existência seria um conceito de segundo nível aplicável a conceitos de primeiro nível. Isso pode ser visto ainda na forma da expressão dos juízos de existência na lógica atual. Um enunciado de existência em geral é expresso pela formula "Existe um *x* tal que *x* é um F". Essa fórmula deve ser lida ao inverso: a condição que deve ser cumprida para a afirmação de existência é que o F (um conceito) tenha aplicação, seja instanciado. Por exemplo, se o conceito *livro* apreende alguma coisa sobre a minha mesa, então, eu estou autorizado a

1 Idem.

afirmar que existe um livro sobre a minha mesa. E, ao contrário, se eu digo que existe um livro sobre a minha mesa, então, eu estou lhe dizendo que se vasculhar a minha mesa você terá a oportunidade de aplicar o conceito de livro. Por conseguinte, os termos ser e existir expressariam o conceito de instanciação, o qual aplica-se a outros conceitos, e não a objetos.

Admitido o procedimento de análise lógico-semântico de Frege, o problema das entidades e objetos inexistentes tem uma solução trivial. Se alguém diz com muita emoção que deseja e sonha com Diadorim, esse enunciado pode ser aceito sem mais como verdadeiro, sem que isso implique nem a existência nem a subsistência de Diadorim. Trata-se antes um de caso de estado mental e forma discursiva em que se usam representações e expressões com sentido (*Sinn*) sem um referente (*Bedeutung*). O estado mental e emocional do meliante são reais, a frase utilizada também, o sentido subsiste (*Bestehen*), tem consistência, mas não há o objeto visado. "Diadorim" não é propriamente *um objeto inexistente*, ou entidade irreal, mas tão somente uma forma de expressão com sentido.

A ideia básica de Frege era que a estrutura lógica e ontológica não era isomórfica à estrutura gramatical, no sentido de que nem sempre às partes e expressões de componentes de uma sentença corresponderiam a partes lógicas ou entidades. Vimos isso no seu tratamento da partícula "é" e das palavras "ser" e "existe". A sua função semântica não é de designação de algo, mas de composição gramatical. Se ampliarmos essa ideia, deveremos então desconfiar da intuição de que toda palavra nomeia ou refere-se a algo. Ora, essa era a suposição básica de Twardowski e Meinong, como podemos constatar nessas suas afirmações:

> Quem enuncia a expressão: quadrado de ângulos oblíquos, dá a informação que nele ocorre um representar. O conteúdo correlato desse ato de representação constitui a significação do nome. Esse nome, todavia, não significa apenas qualquer coisa, mas ele nomeia algo, a saber, algo que reúne em si as propriedades contraditórias umas com as outras, e do qual se nega prontamente a existência se se é levado a um juízo sobre o que é nomeado. Mas, pelo nome é nomeado, sem dúvida alguma, algo, mesmo se ele não existe. E este nomeado é distinto do conteúdo de representação; porque,

> primeiro, este existe, aquele não; e, segundo, nós atribuímos ao nomeado propriedades que se contradizem umas com as outras, as quais porém não cabem ao conteúdo de representação. Pois, se este contivesse propriedades contraditórias umas com as outras, então, ele não existiria; mas ele existe. Não é ao conteúdo de representação aquilo a que nós atribuímos a oblicidade dos ângulos e ao mesmo tempo o ser-quadrado; mas o que é nomeado pelo nome, quadrado de ângulos oblíquos, que é o suporte, certamente não existente, mas representado, destas propriedades.[1]

> Nós vimos que a função originária do nome é a de dar informação de um ato psíquico e, justamente, o de representar. Por isso o nome suscita naquele a quem a fala se dirige um significado, um conteúdo (de representação) psíquico; e, em virtude desse significado, o nome nomeia um objeto (Gegenstand).[2]

> Cada vivência interior (*innere Erlebnis*), ao menos aquelas elementares, tem um tal objeto (*Gegenstand)*, e na medida em que a vivência chega à *expressão* (*Ausdruck*), portanto às palavras e frases da linguagem, contrapõe-se a tais expressões normalmente um *significado* (*Bedeutung*) e este sempre é um objeto (*Gegenstand*).[3]

Para Frege, ao contrário, nem toda palavra, nem sequer todo nome próprio, designa alguma coisa. Por isso, em vez de falar em *objetos* e *entidades inexistentes* (*irrealia, possibilia, impossibilia*), enquanto referentes de representações e expressões significativas, ele preferia falar em expressões com sentido sem significado, ou seja, sem referentes. Ele enunciou essa tese a partir da distinção entre sentido (*Sinn*) e significado (*Bedeutung*), aplicável a todo e qualquer sinal com função gramatical, e no assim chamado *princípio do contexto*, pelo qual apenas no contexto de uma frase completa uma expressão tem sentido e pode ter significado. Do qual se segue que determinadas expressões numa sentença, tomadas em isolado, podem não ter sentido, e quando têm, podem ainda assim não ter referente, embora a inteira sentença tenha um sentido e um valor semântico determinado.

Aqui devemos ser cautelosos, mas o trabalho de Frege indica uma saída interessante para o problema das distinções entre seres e objetos reais e irreais, entre objetos de primeiro nível e de ní-

1 *Para a doutrina do conteúdo e do objeto das representações*, § 5.
2 Idem, § 4.
3 *Selbsdarstellung*, s. 68; Cf. *Annahmen*, § 4.

veis superiores, entre existentes e subsistentes, etc., pois essas distinções sugerem, de qualquer modo, uma distinção ontológica, entre dois tipos ou modos de ser. Nisso confundem-se vários problemas, mas sobretudo as confusões nascem da imprecisão terminológica de nomear aquilo que cai sob ambos os conceitos com a mesma palavra, "ser", "ente" ou "objeto", da qual não escapam nem os melhores textos dos melhores pensadores. Seguindo Frege, podemos nos por provisoriamente de acordo que uma *entidade* sempre será algo real, isto é, algo no qual tanto um outro algo quanto atos semânticos e intencionais podem estar fundados; uma *objetidade*, ao contrário, sempre será algo fundado, seja num ato semântico seja num ato intencional. Desse modo, a Lua e a Bruna Lombardi são entidades, Pégasos e Diadorim são objetidades. Por conseguinte, o antigo e persistente problema dos irreais e dos objetos inexistentes dissolve-se; todavia, o cerne de onde ele nasce não é simplesmente denegado, mas repensado e revisado a partir de conceitos mais claros e precisos. Agora, claro está que as noções de entidade e de objetidade são conceitos semânticos: esses termos fazem parte do vocabulário usado para explicitar e distinguir *o que está sendo dito* em frases do tipo "A lua é um satélite natural da terra" e "Diadorim era uma mulher".

3. A teoria das descrições definidas e as suposições ontológicas

> Eu creio que a importância da gramática filosófica é muito mais importante do que se crê geralmente. Eu penso que a quase totalidade da metafísica tradicional está cheia de erros devidos a uma gramática equivocada e que quase todos os problemas e resultados – ou supostos como tais – tradicionais da metafísica são frutos da ignorância das distinções que concernem ao que nós podemos chamar a "gramática filosófica". (Russell, "Excursus into Metaphysics: what there is", em *Logic and Knowledge*, p. 269)

A questão das relações entre a estrutura das expressões linguísticas e a estrutura do mundo está no cerne do pensamento de Bertrand Russell. No início do século XX, seguindo de perto as posições de Frege e Meinong, Russell iniciou a publicação de uma

sequência de trabalhos que o colocaram entre os maiores e mais influentes pensadores daquele século. No seu livro de 1903, ele defendia a posição segundo a qual *ser* e *existência* são distintos, conjugada com uma tese semântica semelhante a de Meinong segundo a qual todas as frases nominais do tipo "O número dois", "Scott", "Azul", "A montanha de ouro", *denotavam* ou referiam um ser. Essas expressões indicariam os objetos de pensamento e discurso, e tais objetos teriam "ser", embora nem todos fossem existentes:

> Ser é aquilo que pertence a todo termo concebível, a todo possível objeto de pensamento – em suma, a tudo o que possivelmente pode ocorrer numa proposição verdadeira ou falsa, e a todas essas mesmas proposições. Ser pertence a qualquer coisa que possa ser contada. Se *A* pode ser um termo que pode ser contado como um, é claro que *A* é alguma coisa, e que *A* é. "A não é" deve sempre ser ou falsa ou sem-sentido. Pois, se *A* fosse nada, não se poderia dizer que ele não é; "A não é" implica que existe um termo *A* cujo ser é negado, logo, que *A* é. Portanto, a menos que "A não é" seja um som vazio, deve ser falso – o que quer que *A* possa ser ele certamente é. Números, os deuses homéricos, relações, Quimeras e espaços quadridimensionais, todos têm ser, pois se eles não fossem entidades de um tipo, nós não poderíamos fazer proposições sobre eles. Logo, ser é um atributo geral de todas as coisas, e mencionar algo é mostrar que ele é. *Existência*, ao contrário, é a prerrogativa de apenas alguns dentre os seres.[1]

Conforme a essa posição, o ser de um objeto é independente de sua existência. Além disso, *objeto* significa aqui tudo o que pode ser mencionado ou significado. Por conseguinte, nessa perspectiva há uma passagem imediata do semântico ao ontológico, pois, há como que uma fusão entre ser e ser-significativo. Isso fica

1 *The principles of mathematics*, § 427 / p. 449: "Being is that which belongs to every conceivable term, to every possible object of thought—in short to everything that can possibly occur in any proposition, true or false, and to all such propositions themselves. Being belongs to whatever can be counted. If A be any term that can be counted as one, it is plain that A is something, and therefore that A is. "A is not" must always be either false or meaningless. For if A were nothing, it could not be said not to be; "A is not" implies that there is a term A whose being is denied, and hence that A is. Thus unless "A is not" be an empty sound, it must be false—whatever A may be it certainly is. Numbers, the Homeric gods, relations, chimeras and fourdimensional spaces all have being, for if they were not entities of a kind, we could make no propositions about them. Thus being is a general attribute of everything, and to mention anything is to show that it is. *Existence*, on the contrary, is the prerogative of some only among beings."

claro pela definição e interligação proposta por Russell entre *objeto de pensamento*, *termo linguístico* e *entidade*:

> Whatever may be an object of thought, or may occur in any true or false proposition, or can be counted as *one*, I call a *term*. This, then, is the widest word in the philosophical vocabulary. I shall use as synonymous with it the words unit, individual and entity. The first two emphasize the fact that every term is *one*, while the third is derived from the fact that every term has being, i.e. *is* in some sense. A man, a moment, a number, a class, a relation, a chimera, or anything else that can be mentioned, is sure to be a term…[1]

Esta posição estava claramente influenciada por Meinong e poderia receber o mesmo tipo de objeção levantada por Frege contra Pünjer, pois, caso fosse aceita a argumentação de Russell, poderíamos dizer que há seres dos quais se pode dizer que não os há. Entretanto, dois anos depois, em 1905, no artigo "*On Denoting*", tendo como núcleo de sua argumentação a distinção entre nome próprio e descrição, Russell muda de opinião, argumentando de uma maneira nova e paradigmática:

> Uma importante distinção entre nomes e descrições é que um nome não pode ocorrer significativamente em uma proposição, a menos que algo seja nomeado por ele, ao passo que a descrição não está sujeita a esta limitação. Meinong, por cujo trabalho eu tivera grande respeito, não conseguiu detectar essa diferença. Ele assinalava que se podem fazer asserções em que o sujeito lógico é "A montanha de ouro", apesar de não existir nenhuma montanha de ouro.[2]

---

1 *The Principles of Mathematics*, *London 1937, 43. O problema havia sido apontado por Mill, em sua lógica: "When we shall have occasion for a name which shall be capable of denoting whatever exists ... there is hardly a word applicable to the purpose which is not also ... taken in a sense in which it denotes only substances. But substances are not all that exists; attributes, if such things are to be spoken of, must be said to exist ... . Yet when we speak of an object, or of a thing, we are almost always supposed to mean a substance ... . If, rejecting the word Thing, we endeavour to find another of more general import, a word denoting all that exists.... no word might be presumed fitter ... than being ... . But this word ... is still more completely spoiled for the purpose ... . Being is, by custom, exactly synonymous with substance ... Attributes are never called Beings ... . In consequence of this perversion of the word Being, philosophers ... laid their hands upon the word Entity ... . Yet if you call virtue an entity, you are ... suspected of believing it to be a substance ... . Every word which was originally intended to connote mere existence, seems, after a time, to enlarge its connotation to separate existence ..." . (Logic*, *pp.30-1.)*

2 "Sobre a denotação".

Mas, o que a lógica tem a ver com a existência? Por que o sujeito lógico de uma proposição tem de existir? Meinong defendia que o pensamento e o conhecimento não estavam presos ao existente e, por conseguinte, a pressuposição de existência deveria ser suspendida no plano do raciocínio.[1] Por sua vez, a resposta de Frege era que, se o termo indicador do sujeito lógico na sentença não tiver referência, então, essa sentença não pode ser verdadeira nem falsa, pois o que se enuncia (o predicado) não pode ser avaliado em relação ao que não foi referido.

O caminho de Russell, porém, tomou outro rumo com a sua *teoria das descrições definidas*, que durante muito tempo foi considerada um paradigma de análise lógico-semântica para problemas filosóficos. Essa teoria era capaz de dissolver as ilusões gramaticais, isto é, a confusão entre estrutura gramatical e estrutura do real. Considere-se o seguinte enunciado: "O atual rei do Brasil é calvo". Em geral, temos a tendência de considerar todo enunciado afirmativo ou como falso ou como verdadeiro. Bem, esse enunciado é falso ou verdadeiro? A verdade de uma afirmação parece depender da aplicabilidade daquilo que é dito (o predicado) àquilo de que é dito (o sujeito). Se o atual rei do Brasil for calvo, então estamos na verdade; se ele não for, então estamos no falso. Agora, em ambos os casos, o atual rei do Brasil tem de existir, de ser real, pois do contrário não tem sentido dizer isso *dele.* Todavia, se continuássemos a investigar dessa maneira, nós estaríamos de antemão confiando na análise gramatical e supondo que a expressão

1 Há uma confusão incomensurável entre o pensamento desses autores que ainda hoje gera falsos diagnósticos. Pois, para Meinong todos os objetos são *objetos de uma consciência*, objetos de pensamento, e se subdividem em três categorias básicas conforme modo de "ser": (1) objetos concretos existentes no espaço-tempo, indicados pelo verbo "*Existieren*"; (2) objetos subsistentes, ou objetos abstratos tais como números, relações e proposições, que não existem no sentido (1), mas são ao modo do subsistir (*Bestehen*), ou seja, podem ser objeto de predicações verdadeiras; (3) e, por fim, os objetos de pensamento que não existem nem subsistem, não tendo nenhum tipo de ser, "estando para além do ser e do não-ser", portanto, sendo objetos puros. Russell e a maioria dos críticos simplesmente assimilam as categorias (2) e (3). Além disso, Meinong operava atendo-se ao princípio de separação entre ser (*Sein*) e ser-assim e assim (*Sosein*), o qual lhe permitia predicações significativas e verdadeiras quer o objeto exista ou não, subsista ou não. O ponto da incomensurabilidade está na aceitação ou não de uma relação intrínseca entre verdade, existência e entidade.

“O atual rei do Brasil” é o sujeito lógico ou real dessa frase e que a expressão “calvo” é o predicado lógico, e que ambos estão ligados pela cópula, expressa pela partícula “é”; por conseguinte, estaríamos pressupondo que o enunciado tem a forma lógica < S é P >. Além disso, estaríamos pressupondo que esta estrutura espelharia a estrutura semântica e referencial da inteira frase. Será mesmo esse o caso?

A teoria semântica de Frege previa que nomes e frases nominais poderiam ter sentido e não ter um referente. Desse modo, o enunciado acima não seria nem falso nem verdadeiro, pois embora a frase nominal “O atual rei do Brasil” tenha sentido, ela não teria referência, isto é, não designaria nada. Logo, não tem cabimento perguntar pela verdade ou falsidade de algo que foi dito (o predicado) *de nada*. Russell, entretanto, gostava de pensar que todo enunciado com sentido era ou verdadeiro ou falso. Além disso, por um lado, ele estava muito indignado com a conversa de Meinong, que por um tempo lhe convencera de que toda representação tinha um objeto; por outro, não lhe parecia evidente supor um intermediário (o sentido, a representação) entre o sinal e a sua denotação. Ora, uma frase nominal do tipo “O atual rei do Brasil” é uma representação, logo, pela teoria de Meinong, deveria haver um objeto correlato. Seguindo Frege, deveria lhe corresponder um sentido identificador de um objeto, mas não necessariamente existir esse objeto; seguindo Meinong, não apenas tem de haver tal objeto como ele teria algum tipo de ser. Ditos, contraditos?

Russell foi um dos mais brilhantes pensadores do século XX, ele simplesmente arrasava nos primeiros decênios daquele século. Então, não querendo admitir que certos enunciados não tinham um valor de verdade e também recusando a solução intencionalista de Meinong, ele elaborou a *teoria das descrições definidas*. Pronto! Depois de dois mil e quatrocentos anos, os enigmas ontológicos estavam esclarecidos, a questão levantada no *Sofista* de Platão, sobre se é possível significar o não-ser, estava resolvida. O problema todo está em como analisar as nossas proposições,

afirmações e negações, tanto em termos de saber *sobre o que* elas falam quanto em termos de sua estrutura lógica. A ideia de Russell, tal como a de Frege, era que a expressão linguística é enganadora quanto a real forma lógica dos nossos enunciados. A explicitação dessa forma lógica é a tarefa da análise lógico-semântica. Mas, o lance genial de Russell, embora concorde com Frege que certas expressões não têm um valor semântico independente do contexto sentencial, é muito mais radical, pois abandona a ideia de que a estrutura lógica espelhe em algum sentido a estrutura gramatical e ao mesmo tempo recusa a análise de Frege em termos de função e argumento, bem como dispensa a atribuição de um intermediador entre a palavra e a coisa.

Consideremos o enunciado "O atual rei do Brasil é calvo". Segundo o princípio da não-contradição a ser evitada, um sujeito não pode ser e não-ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. No caso, ser ou não-ser calvo. Logo, ou esse enunciado é verdadeiro ou ele é falso, não havendo uma terceira possibilidade (princípio do terceiro excluído). Considere-se para contraste o enunciado "João é calvo": esse enunciado ou é verdadeiro ou é falso. Mas, sob a suposição da existência de João, de se tratar de um indivíduo concreto chamado "João". Além disso, se digo "João é calvo ou não é calvo", isso sempre é verdade. Agora, atualmente não existe nenhum rei do Brasil. Porém, se digo "O atual rei do Brasil é calvo ou não é calvo", isso também deveria ser sempre verdadeiro. Mas, como pode ser verdadeiro um enunciado que trata de algo que não existe?

Russell compreendeu que estava sendo iludido pela forma gramatical da frase usada para fazer o enunciado (ou proposição). Trata-se do problema de como compreender o uso das *descrições* (frases nominais). Um nome próprio, no seu uso legítimo, pensou Russell, sempre tem um portador, e esse portador é o sujeito lógico quando esse nome está na posição de sujeito gramatical. Agora, quando uma descrição está na posição de sujeito, qual é o sujeito lógico? A resposta de Russell passava por uma distinção gramatical:

> Uma importante distinção entre nomes e descrições é que um nome não pode ocorrer significativamente em uma proposição, a menos que algo seja nomeado por ele, ao passo que a descrição não está sujeita a esta limitação. Meinong, por cujo trabalho eu tivera grande respeito, não conseguiu detectar essa diferença. Ele assinalava que se podem fazer asserções em que o sujeito lógico é "A montanha de ouro", apesar de não existir nenhuma montanha de ouro.[1]

A partir dessa constatação, Russell defendeu que a real forma lógica do enunciado "O atual rei do Brasil é calvo" não é do tipo < S é P > ou <a, F>, como sugerem a análise gramatical superficial e a análise lógico-semântica de Frege, respectivamente. Ele propôs a seguinte análise lógico-semântica desse tipo enunciado:

> (FL) Existe *x*, tal que:
>
> (1) *x* é o atual rei do Brasil,
>
> (2) um e somente um objeto é idêntico a *x*, e
>
> (3) *x* é calvo.

Note-se que aquilo que parecia ser um enunciado simples transformou-se num triplo enunciado. A verdade desse enunciado complexo depende da verdade dessas três cláusulas sub-enunciadas, as quais são as suas *condições de verdade*. Além disso, a expressão "O atual rei do Brasil" não ocupa mais o lugar de sujeito e como que desaparece na reformulação lógica. Ela é substituída em parte pelo *quantificador existencial* e a variável *x* (indicando um indivíduo determinado) e, em parte, pelo *predicado* "atual rei do Brasil". Ademais, introduz-se o conectivo lógico de conjunção "*e*", que não estava presente no enunciado original. Em síntese, Russell mostrou que as expressões do tipo de "O atual rei do Brasil", as assim chamadas descrições definidas, são *símbolos incompletos*, que somente no contexto da inteira frase têm um sentido determinado, isto é, que tais expressões não são referenciais ou designadoras por si mesmas:

> O fato é que, quando as palavras "o tal e tal" ocorrem numa proposição, não há nenhum constituinte simples correspondente na proposição, e quando a

1 "Sobre a denotação", p.

> proposição é completamente analisada essas palavras "o tal e tal" desaparecem. (*Logic and Knowledge*, p. 328)

Desse modo, Russell pode normalizar a situação, pois, agora, depois de analisado na sua estrutura lógico-semântica, o enunciado é claramente falso, visto que as cláusulas (1) e (2), implícitas no enunciado original, não são preenchidas. A paráfrase de Russell ou é verdadeira ou é falsa. Todavia, não obstante a clareza e a elegância dessa solução, muitos ainda hoje questionam se ela diz o mesmo que o original.

Um resultado benéfico desse procedimento é que não é mais necessário discutir se o atual rei do Brasil é ou não uma entidade, e se fosse, se é existente ou subsistente, como previa a teoria de Meinong. Simplesmente não há tal entidade ou objeto, sendo a origem dessa discussão uma *ilusão gramatical*. Todavia, essa solução era para a ocorrência de descrições. Ainda restava o problema dos nomes como "Pégasos", "Diadorim", "Hamlet". Tais nomes fazem parte de muitos enunciados verdadeiros e, pela teoria dos nomes próprios, eles deveriam designar alguma coisa. Contra essa aparência, Russell deu um passo além, afirmando em relação aos nomes próprios, seja de existentes, seja de ficções e imaginários, que tais nomes deveriam ser analisados como *abreviações de descrições*, de tal modo que também eles *significam apenas* no contexto: "as expressões designadoras nunca têm significação em si mesmas, embora cada proposição na expressão verbal em que elas figuram possua um sentido" (*Sobre a denotação*).

Essa tese está relacionada com a sua suposição de que há apenas um mundo real e que os termos singulares, termos lógicos designadores de particulares, apenas têm sentido se designam um individual real. Logo, os assim chamados nomes de entidades irreais (ficções, imaginações, impossibilidades) seriam todos *sem sentidos*, ou então deveriam ser passíveis de substituição por descrições. Na verdade, por essa teoria tais expressões seriam pseudo-nomes. Ora, esse é um resultado contra-intuitivo. Na verdade, Russell defendia que ter sentido era designar algo. Um termo designador como que coloca o próprio objeto designado como

parte da proposição. Logo, se um nome não designa ou denota algo, ele não tem sentido. Uma outra consequência indigesta é que os discursos de ficção e de imaginação (literatura, poesia, mitologia, etc.) devem ser todos marcados como falsos. Ora, isso não é confundir alhos com bugalhos? Faz sentido exigir um valor de verdade daquilo que não visa isso?

Essa posição resulta de uma concepção ontológica mais básica no plano da existência e das modalidades, que muito se assemelha às concepções cientificistas do mundo. Com efeito, Russell defendia que havia um só mundo, o atual, e tudo o mais era inexistente e *pseudos*:

> Há somente um mundo, o mundo 'real'. A imaginação de Shakespeare é parte deste mundo, e os pensamentos que ele teve ao escrever *Hamlet* são reais, assim também os que temos ao ler a peça. Mas, faz parte da verdadeira essência da ficção que somente os pensamentos, sentimentos, etc. de Shakespeare e dos seus leitores são reais, e que não há em acréscimo a eles Hamlet objetivo.[1]

Desse ponto de vista, sempre que alguma representação ou expressão com função referencial fosse detectada, deveríamos perguntar se ela designa algo no mundo real-atual ou não. A dica metódica é claro: distinguir claramente o que é representação e o que é o visado por essa representação, entre a expressão linguística e o designado. Caso uma expressão não tenha um referente entre os componentes do mundo real, então, deveríamos substituí-la pelas descrições adequadas, de modo a evitar a suposição de pseudo-entidades ali onde não há nada:

> Quando vocês tiverem levado em conta todos os sentimentos despertados por Napoleão em escritores e leitores de história, vocês não tocaram o homem real. Mas, no caso de Hamlet, vocês chegaram no limite dele. Se ninguém tivesse pensado sobre Napoleão, ele próprio faria com que alguém pensasse a seu respeito. Um robusto senso de realidade é imprescindível na elaboração de uma análise correta das proposições sobre unicórnios, montanhas de ouro, círculos quadrados e outros *pseudo-objetos* como estes".[2]

Como consequência dessas considerações, Russell defendeu na segunda década do século XX, a posição denominada *atomis-*

1 1919, p. 169-70.
2 1919, ibidem.

mo lógico. Essa posição teórica pode ser vista como uma abertura em ontologia, na medida em que ela estabelece os princípios e conceitos básicos a partir dos quais se deveria discutir tanto a lógica quanto a ontologia. O atomismo lógico está assentado na *teoria dos tipos*. Um *tipo* é definido como "o âmbito de significação de uma função proposicional".[1] Teoria esta pela qual ou algo é um *individual* (termo, sujeito), correspondente aos objetos de Frege, ou é um *conceito* (função proposicional), de primeiro nível ou de nível superior.[2] Em termos ontológicos, trata-se de uma posição nominalista que reduz todo o domínio do abstrato e do universal à linguagem, à descrição. Pois, o atomismo lógico é a afirmação de que "há muitas coisas separadas", de que o mundo é uma multiplicidade de coisas separadas.[3] Os átomos são os indivíduos particulares e, além deles, apenas predicados, relações e fatos.

A questão ontológica enfrentada por Russell é a de fixar os correlatos ônticos (seres, entidades) das partes logicamente relevantes de um enunciado. A sua ideia é que tudo se resume no final a dois tipos básicos:

> Dado um conceito proposicional qualquer, ou unidade qualquer ... seus constituintes são em geral de dois tipos: (1) aqueles que podem ser substituídos por qualquer outra coisa sem destruir a unidade do todo; (2) aqueles que não têm essa propriedade. Assim, em "a morte de César", qualquer coisa pode ser posta no lugar de César, mas um nome próprio não pode substituir *morte*, e dificilmente algo poderia substituir *de*. Na unidade em questão, a primeira classe será chamada *termo* e a segunda *conceito*. (PoM)

Os *termos* seriam todas as expressões designadoras de entidades particulares, os conceitos propriamente falando não designariam entidades, mas expressariam formas relacionais, como na expressão "Brutos matou César", onde se têm um estado de coisas ou fato composto por dois indivíduos e uma relação. Podemos substituir os nomes por outros nomes de pessoas e a frase continuaria significativa. Mas se colocarmos, por exemplo, no lugar de "matou" a expressão "de" ou a expressão "João", a sequência de palavras deixaria de ser uma frase.

---

1 *Logic and Knowledge*, p. 75.
2 Idem, p. 76.
3 Idem, "The philosophy of logical atomism", p. 178.

A partir disso podemos compreender a sua posição quanto ao significado das expressões "existe" e "é" em frases do tipo "Papai noel existe" e "Deus é". A sua solução segue a estratégia de Frege e Kant, ao mostrar que tais expressões não podem ser tomadas como predicados reais, que atribuem uma propriedade efetiva aos seus sujeitos lógicos:

> Há uma grande quantidade de filosofias que partem do fato de que a noção de existência é, por assim dizer, uma propriedade que se pode atribuir a coisas e que as coisas que existem possuem essa propriedade e as que não existem não a possuem. Isso é sem sentido, quer se pense em tipos de objetos quer se pense em objetos individuais. Quando digo "Homero existiu", eu significo com "Homero" uma descrição, p. ex., "o autor dos poemas homéricos", e afirmo que esses poemas foram escritos por um homem, afirmação esta muito questionável; mas se você pudesse apanhar a pessoa que realmente escreveu esses poemas (supondo-se que uma tal pessoa tenha existido), então seria sem sentido dizer dessa pessoa que ela existiu: não seria falso, mas sim sem sentido, pois é apenas de pessoas caracterizadas por um descrição que se pode dizer significativamente que elas existem. (*Logic and Knowledge*, p. 252)

O ponto de Russell está em reconduzir o conteúdo de um enunciado a uma estrutura em que apenas há termos (*being*, *terms*) funções proposicionais (*meaning*, *concept*), de modo a que bastaria equacionar os termos com os constituintes reais da estrutura do mundo e as relações, propriedades e atributos desses constituintes a funções proposicionais, tendo como parâmetro formal as estruturas lógicas básicas (xF; xRy). Essa é a raiz do assim chamado atomismo lógico. O conceito básico da teoria do atomismo lógico: o conceito de fato atômico. Um fato atômico é que em que não ocorrem nenhuma complexidade lógica: uma coisa e uma qualidade, duas coisas e uma relação, três coisas e uma relação. (p. 199) Dessa maneira, a ontologia do atomismo lógica reduz-se a duas classes de entidades: particulares e relações. E o mundo seria a ocorrência concomitante dos fatos. Os fatos ou estados de coisas, porém, teriam como constituintes reais apenas os indivíduos.

O cerne do atomismo lógico está na tese da atomicidade das entidades básicas que compõem a realidade.

> Particulars have this peculiarity, among the sort of objects that you have to take account of in inventory of the world, that each of them stands entirely alone and is completely self-subsistent. It has that sort of self-subsistence that

> used to belong to substance, except that it usually only persists through a very short time, so far as our experience goes. That is to say, each particular that there is in the world does not in any way logically depend upon any other particular. (pp. 201-2)

Contudo, os átomos e fatos previstos pela teoria são posições *lógicos*. Uma teoria particular pode colocar no seu lugar um evento físico, digamos uma partícula evanescente, outra teoria pode colocar no seu lugar um evento psicológico, digamos uma vivência ou uma emoção. Em outras palavras, o que a teoria provê é *a forma da fatualidade*, não o que são os fatos constituintes do mundo. *Por conseguinte,* em última análise, essa teoria não nos diz o que e quais são as entidades básicas, os particulares: "A questão se isso ou aquilo é um particular, é uma questão a ser decidida em termos de definição lógica. De qualquer modo resta por investigar quais particulares você pode encontrar no mundo." (p. 199). Por isso, embora a metodologia da análise lógica seja levada a afirmar que "o mundo consiste de um número, talvez finito, talvez infinito, de entidades que têm várias relações umas com as outras, e talvez também várias qualidades. Cada uma dessas entidades pode ser chamada um "evento" (....), isso não deve ser tomado como uma afirmação metafísica, mas tão somente como uma proposição de método.

Desse modo compreende-se que se trata de uma tentativa de "justificação da análise", a justificação de que nós, afinal, "podemos apreender na teoria os elementos simples últimos a partir dos quais o mundo é construído e que esses simples tem um tipo de realidade não pertencente a nada mais". (LK, p. 270). Note-se que a noção de *simples* está implícita na ideia mesma de análise, a ponto de constituir uma objeção básica a negação de que uma dada análise não foi suficientemente profunda por não alcançar os elementos mais simples e últimos. Por isso, embora não se possa dizer e mostrar realmente quais são os elementos últimos em que se resolve a análise do mundo em correlação com os elementos últimos da análise lógica do conteúdo dos enunciados tidos por verdadeiros, Russell se explica:

> Quando eu falo de "simples" eu devo explicar que eu estou falando de algo não experimentado como tal, mas conhecido apenas inferencialmente como o limite da análise. É bem possível que, com um maior talento lógico, a necessidade de assumir isso poderia ser evitado. (*Logic and Knowledge*, p. 337)

Logo, o atomismo lógico é uma forma de não responder às questões ontológicas, relegando-as às investigações empírico-científicas. A "gramática filosófica" de Russell nos dá entretanto uma lição importante, sob um pressuposto ontológico bem claro: o que há são signos e coisas, ou seja, entidades das quais nós podemos ter algum tipo de apresentação direta (*acquaitance*); e o que não for nem um nem outro é *ficção* (*fictions*), ou seja, é da ordem daquilo que apenas podemos pensar via uma apresentação linguística (*meaning*).

A lição está em que as formas de expressão e de representação não necessariamente estão em correlação com a estrutura do mundo, e o nosso trabalho é o de desfazer a ilusão de que a todas as expressões linguísticas significativas corresponde algo na realidade. A teoria das descrições definidas enfrenta essas tarefa com clareza, ao analisar a contribuição semântica de frases descritivas do tipo "O autor de *Grande Sertão: Veredas*", "O primeiro homem", "O grande pai", etc., para as sentenças onde elas ocorrem. Para Russell as frases descritivas não nomeiam ou denotam um indivíduo, mas têm sentido apenas no contexto da inteira sentença. Por sua vez, as sentenças onde elas ocorrem não são sobre tal indivíduo ou entidade; essas sentenças não asserem nada sobre algo, mas são um modo indireto de "asserir algo sobre os conceitos codificados nas frases descritivas".[1]

1 K. Gödel, "Russell's mathematical logic", p. 451.

IV. Identidade, identificação e individualidade

Conta-se que um certo Dion tinha um barco de madeira,[1] um belo barco que ele usava para pescar e para namorar, chamado *Diotima*. Dion não esperava que as madeiras de seu barco estragassem para trocá-las, ao menor sinal de desgaste ele as substituía. Teon, um outro qualquer, queria um barco igual ao de Dion, e passou a guardar as peças descartadas. Ao final de um tempo, Teon tinha um barco completo, em muito bom estado. Então, um dia no outono, ao sair para pescar Dion se deparou com dois barcos *Diotima* ancorados na praia. Dirigiu-se para aquele que mais lhe atraía a atenção. Ao lado dele estava o sorridente Teon, num pé só, que lhe falava sem parar: "Veja, *esse* é o teu barco, quer dizer, agora é o meu barco! *Aquele* ali é o teu barco; mas, na verdade, ele não é o teu barco querido, pois esse aqui é que é o barco que você tanto gosta, mas agora ele é meu! Você o jogou fora. O teu barco não é

1 Esta é uma versão livre do assim chamado problema do barco de Teseu, o qual foi assim apresentado por Thomas Hobbes na forma de um paradoxo: "*Dois corpos existindo ambos no mesmo lugar seriam numericamente um e o mesmo corpo. Considere-se, por exemplo, aquele barco de Teseu, concernente às suas diferenças feitas pela reparação contínua por meio da troca de suas tábuas antigas por novas; os sofistas de Atenas entraram em disputa, se ele era, depois de todas as tábuas trocadas, numericamente o mesmo barco que ele era no início; e se algum homem guardasse as tábuas velhas na medida em que elas fossem sendo trocadas, e as arranjasse na mesma ordem, e tivesse feito um barco, este, sem dúvida, teria sido também numericamente o mesmo barco com que se começou; e assim haveria dois barcos numericamente o mesmo, o que é absurdo*". (*De Corpore*).

mais o teu barco! O teu barco agora é aquele ali, idêntico a esse que é o meu; agora ele é o meu xodó!". Dion, com os dois pés fincados na areia salgada, segurou a cabeça com as duas mãos, boquiaberto de espanto, olhou para a estrela matutina, que ele sabia ser a mesma estrela vespertina, mirou fundo no mar mediterrâneo, o mesmo mar do ano passado, mas sua mente já não era mais a mesma. Ele apreciava muito o seu barco, mas agora ele estava em dúvida sobre qual era mesmo o seu. Ele próprio não se reconhecia ali, a sua identidade parecia incerta. Teon não deveria ser ele?

Na dúvida, não foi pescar! Todavia, nós, como argumentaríamos para convencer Dion de que o seu barco era o seu barco e que ele não o havia jogado fora? O barco de Teon era mesmo *o mesmo* barco de Dion? Qual era afinal o barco de Dion? Enfim, como nós identificamos um indivíduo como *esse* indivíduo e não outro? O que queremos dizer com *o mesmo* quando usamos essa expressão para se referir a duas coisas diferentes?

A questão diz respeito aos conceitos de mesmidade, de *identidade* e de *individualidade*. Além disso, como veremos, trata-se também dos conceitos de *parte* e *todo*, os quais também parecem estar no cerne do conceito de *entidade*. Esses conceitos são considerados básicos desde os começos da filosofia, e ainda assim se disputa acerca de como caracterizá-los de modo a evitar equívocos. Como nós estabelecemos que uma coisa é a mesma ou diferente de outra? Em geral, irrefletidamente, usamos dois critérios: a *forma*, ou estrutura, e as *partes* constituintes. Dizemos que se trata do *mesmo* barco quando, por exemplo, vamos pescar com ele no verão e depois no inverno, embora saibamos que o barco foi reformado, que algumas de *suas* partes foram trocadas. Outras vezes, dizemos que não se trata do mesmo justamente porque algumas partes foram trocadas, por exemplo, quando um relojoeiro troca o mecanismo original de um relógio caríssimo por um mecanismo falsificado. Dizemos, então, tranquilamente: não se trata mais do mesmo relógio, embora a forma seja a mesma. Além disso, também falamos em objetos diferentes quando a *função* muda. Uma estatueta de chumbo de Sócrates é também um bom escora-

dor de livros, o mesmo objeto é uma obra de arte e um objeto funcional. Além disso, essa mesma estatueta pode ser remoldada e virar uma estatueta de Diógenes. Então, diríamos, rindo cinicamente, Sócrates agora é Diógenes[1]. Mas, pensemos um pouco mais, o que realmente estamos dizendo quando usamos as palavras "mesmo", "igual" e "idêntico" e "diferente"? Foi a estatueta de Sócrates que virou a estatueta de Diógenes, ou foi a massa de chumbo que, enquanto a mesma, ora aparece como Sócrates ora como Diógenes?

Falamos em dois tipos de identidade: identidade numérica e identidade qualitativa. Na identidade numérica trata-se da relação de um objeto com ele mesmo; na identidade qualitativa objetos numericamente distintos são postos em relação na medida em que compartilham algumas propriedades. Dois gêmeos idênticos (qualitativamente) são ainda assim distintos (numericamente). No caso dos barcos de Dion e Teon, podemos dizer seguramente que são numericamente distintos, são dois barcos, pois possuem partes distintas, além de ocuparem regiões espaço-temporais distintas, mas dizemos também que são barcos idênticos ou iguais, pois possuem a mesma estrutura ou forma. Agora, isso não resolve o problema de Dion, o problema acerca de qual é afinal o seu barco, *o problema da individuação*. Se Teon fosse registrar o seu barco, certamente lhe pediriam para dar outro nome e lhe dariam um outro número. Afinal, Dion continua com seu barco, aquele barco modelo X, identificado com o nome "Diotima" e já registrado há dez verões. Esses *critérios de identificação*, porém, não distinguem as partes componentes do barco. Por isso, faz sentido dizer, tomando o critério das partes, que o de Teon é o mesmo barco que Dion registrou anos atrás, pois o barco de Teon tem, além da mesma forma, todas as partes iguais às partes do barco registrado por Dion, inclusive os mesmos sinais: o número e o nome pintados na segunda tábua do lado esquerdo.

1 Antigamente alguém já disse: "Diógenes é Sócrates enlouquecido".

Agora, para contraste, considere-se o livro *Grande Sertão* de Guimarães Rosa. Eu tenho um exemplar e minha amiga também tem um. Constatamos que é o mesmo texto, que são dois exemplares do mesmo texto. O texto é o mesmo, mas os exemplares são numericamente distintos. A partir desse paradigma, fala-se em identidade-*tipo* e identidade-*ocorrência*.[1] Do mesmo texto (tipo) temos duas impressões (ocorrências). Poderíamos usar esse paradigma para ajudar Dion? Poderíamos dizer a ele que o seu barco amado continua o mesmo, apenas acontece que agora há dois exemplares dele? Como bem sabemos por experiência própria, a paixão requer a unicidade; a multiplicação dos exemplares do objeto da paixão em geral produz horror e não satisfação. E se disséssemos a Dion que, apesar da troca das peças, o seu barco afinal é o novo, pois ele cumpre a função do antigo e que é isso que interessa? Novamente essa saída seria infeliz, pois para o objeto da paixão o que interessa é que seja *aquele*, tal e qual, e não outro com a mesma função ou forma. Nisso se revela o cerne da noção de identidade, que tanto indica a *unicidade* e a individualidade, quanto indica a *ipseidade* ou si-mesmidade. Não por acaso usamos essa palavra para falar de objetos individuáveis e, sobretudo, para falarmos de nossa pessoalidade individual. Com efeito, nas línguas ocidentais a palavra identidade também indica o caráter de único (da pessoa, da cultura).[2] Aqui, vamos nos concentrar apenas na noção formal de identidade, embora a outra noção seja mais interessante.

O problema da identidade se impõe a partir da noção de substância individual (conceito individual) de Leibniz, o qual remonta ao conceito de *ousia* de Aristóteles. Segundo Leibniz, tomando como certo que há uma relação direta entre um indivíduo ter uma propriedade e a verdade de uma proposição acerca dele, um indivíduo pode ser visto como um conjunto de propriedades, e

1 A partir da distinção entre tipo (*type*) e ocorrência (*token*) introduzida por Peirce.

2 Que essa conexão não seja mero acaso revela-se pelo problema da identidade do agente e do autor de uma ação em processos jurídicos, no qual o cerne está na questão da atestação de responsabilidade a um e o mesmo indivíduo apreendido em diferentes momentos. Cf. Paul Ricoeur, *O si-mesmo como um outro*. (Campinas, Papirus, 1991).

a totalidade dos predicados das frases verdadeiras acerca de um indivíduo, que o descreveria completamente, conformaria um conceito individual, isto é, um conceito que se aplicaria unicamente a esse indivíduo. Desse modo, Leibniz defendeu que não poderia haver dois indivíduos idênticos, pois sempre restaria que alguma proposição seria verdadeira de um e não de outro. Disse ele, "*Não há algo como dois indivíduos indiscerníveis um do outro*", ou seja:

> não é possível haver dois indivíduos particulares que sejam idênticos em todos os aspectos, por exemplo, dois ovos, pois é necessário que alguma coisa possa ser dita sobre um deles que não possa ser dita do outro, senão eles poderiam ser substituídos um pelo outro e não haveria nenhuma razão para eles não serem chamados um e o mesmo. Além disso, se eles tem predicados diferentes, os conceitos também, nos quais esses predicados estão contidos, serão diferentes.[1]

Nessa passagem está implícita aquela ideia tão cara a Frege de que a pluralidade nas coisas advém de sua diversidade, e de que a unidade exata é a identidade. Nela também está o núcleo da assim chamada tese da identidade dos indiscerníveis, que podemos formular assim:

> (A) Se tudo o que é verdadeiro de x é verdadeiro de y e tudo o que é verdadeiro de y é verdadeiro de x, então, x é idêntico a y.

Uma outra formulação, afirmando a indiscernibilidade dos idênticos, usando a noção de propriedade, seria esta:

> (B) Se x é idêntico a y, então, toda propriedade de x é uma propriedade de y, e vice-versa.

Dito de maneira explícita: a verdade de "$x = y$" implica que para toda propriedade F, se vale que x *é* F então vale que y *é* F. Essa formulação faz colapsar a identidade qualitativa na identidade numérica. Com efeito, o que se está a dizer é que as propriedades (qualidades) de x e y são numericamente idênticas.[2] Ora, ao dizermos isso tornamos evidente a circularidade dessa formulação, pois usamos novamente a noção de identidade, *falamos* da

1 *Opuscules et fragments*, ed. L. Couturat.
2 McGinn, C. *Logical properties*, p. 2.

identidade de objetos *usando* a identidade de propriedades. E a identidade das propriedades, como fica? Frege respondeu uma vez que era dada pela aplicação aos mesmos objetos! Como sair desse círculo? Esse círculo é virtuoso ou vicioso? – Devemos nos embrenhar nele, ou saltar fora?

Para Frege, o conceito de identidade era indefinível, pois toda definição é já uma identidade, e único: "a *identidade é uma relação tão específica que não é concebível que dela pudessem ocorrer vários tipos*".[1] Primeiro, não haveria graus ou qualificações da identidade. A identidade é a relação que uma coisa tem com ela mesma e com mais nenhuma outra coisa. Note-se que o conceito de similitude admite grau e qualificação, mas este é um conceito que exige dois objetos diferentes. Todavia, o que Frege queria dizer era que a noção de identidade é unicamente para objetos, não para conceitos.[2] De certo modo, Frege defendeu que se *a* e *b* são idênticos, então, *a* cai sob todo conceito sob o qual *b* cai. Uma formulação lógica dessa proposição seria esta:

$$\text{(LL)}\quad \forall x \forall y\, (x=y \Leftrightarrow \forall Z\, (Zx \Leftrightarrow Zy)$$

Observe-se que esta fórmula fornece um critério de identidade para objetos *relativo* a propriedades ou conceitos. Frege admitia sem problemas que os objetos são individuados a partir da aplicação de conceitos, tal como Leibniz sugere na passagem acima citada. Todavia, uma coisa são os conceitos, outra as propriedades. Tanto Leibniz quanto Frege trabalham com a suposição de que há uma relação intrínseca entre a verdade de uma predicação (aplicação de um conceito) e a posse de uma propriedade por um objeto, relação essa explicitada pela noção de verdade de uma predicação.

A formulação de Leibniz pode ser usada para caracterizar o conceito estrito de identidade. Considere-se a estatueta de Sócrates feita de 100g de chumbo. A estatueta de Sócrates, número 107,

1 *Grundgesetze der Arthmetik*, II, "Nachwort", p. 254: "Die Identität ist eine so bestimmt gegebene Beziehung, dass nicht abzusehen ist, wie bei ihr verschiedene Arten vorkommen können."

2 "Ausführungen er Sinn und Bedeutung", p. 30-31: "Die Beziehung der Gleichheit zwischen Gegenständen nicht auch zwischen Begriffen gedacht werden kann, dass es aber da eine entsprechende Beziehung gibt.'

que eu achei na Rua da Derrelição no ano passado, e as 100g de chumbo, pelas quais eu não paguei nenhum real, são um e o mesmo objeto. Agora, de um outro ponto de vista, a porção de chumbo e a estatueta de Sócrates não são o mesmo objeto, pois claramente possuem propriedades diferentes. Isso se revela do seguinte modo: se aquecermos a estatueta até uma certa temperatura, a estatueta de Sócrates desaparece, mas as 100g de chumbo não. Talvez fosse o caso de introduzirmos uma diferença entre "objeto" e "entidade": há dois objetos, a estatueta de Sócrates e a porção de chumbo, visto que eles têm propriedades distintas (artístico-culturais, físico-químicas); porém, esses dois objetos estão *fundados* ou dependem da mesma entidade, *a coisa mesma*, pois ocupam a mesma região do espaço-tempo e não podem ser separadas a não em pensamento.

A noção lógica de identidade, de Leibniz e Frege, pode ser vista como absoluta, pois não admite exceção e diz respeito à coisa mesma. Entretanto, para muitos essa noção seria dispensável, pois é inócua.[1] Por isso, muitos teóricos defendem um conceito de *identidade relativa*. Geach propos a seguinte formulação: quando alguém diz "*x* é idêntico a *y*", isto é uma expressão incompleta; é uma abreviação para "*x* é o mesmo *A* que *y*", onde "*A*" representa algum termo classificador ou conceito. Esse *A* especifica em "*o que*" os objetos são iguais ou idênticos.[2] Considere-se a estatueta de Sócrates transformada na estatueta de Diógenes. Ao dizer que elas são o mesmo objeto, na verdade se quer dizer que elas são *a mesma porção de chumbo*, que relativo ao conceito *porção de chumbo* elas são idênticas, mas que são diferentes relativo ao conceito *estátua de um filósofo* grego. Por conseguinte, nesse caso, um objeto pode ser igual e não idêntico a outro objeto. João pode ser idêntico a Pedro, no sentido de serem ambos humanos, mas João é diferente de Pedro, no sentido de que ele é impiedoso e Pedro não. Mas, João um dia não era impiedoso. Significa isso que João não é o mesmo João de antigamente? No que respeita à pie-

1 Wittgenstein: "Dizer de *duas coisas* que elas são idênticas é um absurdo, e ao dizer de *uma única coisa* que ela é idêntica a si mesma não se diz nada", *Tractatus*, 5.5303.

2 *Logic Matters*, p. 238.

dade, sim. Mas, se colocamos o tempo na abordagem, então, podemos dizer que o João de hoje é o mesmo João de antigamente, que há uma continuidade na identidade dessa *pessoa*, dessa entidade, apesar das modificações de sua personalidade. Mas, o que isso significa? Significaria, por acaso, que algo que se mantém idêntico por detrás das modificações e aparências? Ou significaria que a coisa mesma é tão somente o ponto de unificação das suas diferentes propriedades e aparências?

O melhor seria distinguir estes dois conceitos, manter a *identidade* como unívoca e única; e a *igualdade* como variável e múltipla.[1] Pois, se isolamos o conceito de identidade e isolamos o conceito de igualdade, vemos que eles são diferentes, pois, no caso da identidade exigem-se dois argumentos (x, y) os quais são designadores para um e único objeto; no caso da igualdade e da similitude, exige-se também dois argumentos (x, y), mas que não necessariamente designam um único objeto, além de exigir um terceiro argumento para um conceito (F). Logo, a identidade não é um conceito do mesmo tipo lógico que a igualdade e a similitude, eles pertencem a níveis diferentes. Tal como sugeriu Frege, há tantos conceitos de igualdade quantos níveis conceituais se admitir, mas há apenas um conceito de identidade.

Porém, ainda assim resta o problema de saber se temos direito ao conceito de identidade absoluta, uma vez que não nos parece possível aceder a um objeto senão através de suas propriedades. E ademais, mesmo o conceito de identidade relativa, ou igualdade, tem uma pressuposição básica, a saber, a distinguibilidade dos objetos por meio de propriedades unárias distinguidoras; caso houvesse objetos sem tais propriedades, que ainda assim fossem "diferentes", tal regra não seria mais adequada. Além disso, essas formulações todas são circulares, pois nelas caracteriza-se a identidade apelando-se para a identidade do conjunto de proposições verdadeiras, ou de propriedades e conceitos que valem para os objetos em questão. Isso pode ser o indicativo de que estamos lidan-

1 McGinn, *Logical Properties*, p.5; Castañeda, "Identidade e igualdade".

do com um conceito primitivo e indefinível, mas ainda assim é desconfortante.[1]

Todavia, resta um problema, a saber, nesses dois exemplos, a noção de identidade depende da noção de propriedade. Logo, faz sentido perguntar-se por uma definição de identidade para propriedade, embora não seja necessário: como se pode estabelecer que duas propriedades são ou não a mesma? Ora, como era de se esperar, a definição clássica utiliza a noção de objeto: duas propriedades são idênticas se e somente se elas se aplicam aos mesmos objetos. Pois, de onde tiramos a noção de propriedade senão dos objetos que elas determinam?

Retomemos a história de Dion e Teon. Atribui-se a Crisipos o seguinte argumento. Dion um dia perdeu o pé esquerdo, devorado por um tubarão. A partir desse dia ele passou a se chamar Teon. Teon era igual em tudo a Dion, menos o pé esquerdo. Teon tem todas as partes de Dion, exceto o pé esquerdo. Teon, portanto, é diferente, pois não tem as mesmas partes e propriedades de Dion. Disso segue-se que Dion não sobrevive à perda de seu pé esquerdo. Mais ainda, segue-se que o pé esquerdo de Dion era necessário, essencial, para a identidade de Dion!

Esse problema tem sido abordado através da discussão do *essencialismo mereológico*, que diz que as partes de um objeto são essenciais para esse objeto, que é impossível para um objeto perder alguma de suas partes e permanecer o mesmo objeto. Caso uma parte seja trocada ou perdida, não se trata mais do mesmo objeto. A tese inversa diria o seguinte: para um *T* qualquer, *T* poderia ser feito de quaisquer duas ou mais coisas como partes. Por exemplo, segundo esta tese, *esta* mesa poderia ser feita, não de madeira e pregos de latão tal como ela é agora, mas de ouro e nitrogênio líquido, ou com os números 4 e 7, mais o arco íris de ontem à tarde.[2] Isso seria um alívio para Dion, pois, por um lado, o seu barco amado poderia ser constituído por quaisquer tábuas, e não somente aquelas com as quais ele efetivamente estava constituído quan-

1 Chateaubriand, O. *Logical Forms I*, p. 310; Cf. os trabalhos de D. Krause et al sobre a identidade e a individualidade das partículas físicas.

2 R. M. Chisholm, *On metaphysics*, "Parts as essential to their wholes", p. 68.

do ele o adquiriu; por outro, além disso, a perda de seu pé não afetaria a sua própria identidade.

O conceito de parte pode ser introduzido do seguinte modo.[1] Alguma coisa é *parte de x* se ela é parte de *x* ou é idêntica a *x*. Normalmente, porém, não usamos o termo "parte" desse modo. Denominamos uma parte de "*parte própria de x*" se é uma parte de *x* mas não idêntica a *x*. Prosseguindo a partir disso, podemos estabelecer alguns princípios para lidar com as noções de Parte e Todo:

> (p1) Para todo *x*, *y* e *z*, se *x* é parte de *y* e se *y* é parte de *z*, então, *x* é parte de *z*.
>
> (p2) Para todo *x*, se *x* é parte de *y*, então, *y* não é parte de *x*.

E também introduzir definições para Separação, Composição, Sobreposição, etc., de partes e todos:

> (d1) *x* é separado de *y* $=_{df}$ (i) *x* é diferente de *y* e (ii) não há um *z* tal que *z* seja parte de *x* e *z* seja parte de *y*.
>
> (d2) *x* é composto de *y* e *z* $=_{df}$ (i) *y* é parte de *x*, (ii) *z* é parte de *x*, (iii) *y* é separado de *z*, e (iv) nenhuma parte de *x* é separada de *y* e *z*.
>
> (d3) *x* é um objeto disperso $=_{df}$ há um *y* e há um *x* tal que (i) *x* é composto de *y* e *z*, e (ii) nenhuma parte de *y* está em contato espacial direto com nenhuma parte de *z*.
>
> (d4) *x* é uma substância individual $=_{df}$ se *x* tem partes, então, para todo *y*, se *y* é parte de *x*, *x* é necessariamente tal que *y* é parte de *x*.
>
> (d5) *z* sobrepõe-se a *x* $=_{df}$ há um *y* tal que (i) *y* é parte de *x,* e (ii) *y* é parte de *z*.

A partir dessas indicações, poderíamos introduzir uma definição de identidade sem usar os conceitos de propriedade, conceito e proposição verdadeira. Dois objetos seriam ditos idênticos se e somente se eles fossem constituídos pelas mesmas partes. A identidade "*x* = *y*" implicaria que toda parte *p* de *x* seria também parte de *y*. Todavia, embora haja objetos que parecem ser identifi-

1 Cf. P. Simons, *Parts: a study in ontology*.

cados e individuados por suas partes, claramente temos contra-exemplos. Por isso, uma reflexão no conceito mesmo de parte faz parte das nossas tarefas.

Entretanto, podemos agora dizer que daqueles indivíduos ou objetos cujas partes são necessárias que eles são *substâncias*; e aqueles indivíduos que podem sobreviver à perda de suas partes podem ser chamados de *indivíduos não-substanciais*.[1] Também fica claro que para certos objetos o essencialismo mereológico vale e é admitido prontamente. Primeiro, para objetos simples, com uma única parte, essa parte é essencial para tal objeto, pois a sua substituição acarreta a modificação do objeto. Segundo, para alguns objetos complexos também estamos prontos para aceitar que para alguns deles as suas partes são essenciais, por exemplo, para as obras de arte, para as relíquias, para os conselhos e assembleias, etc. Nas questões de autenticidade e originalidade, por exemplo, é comum a argumentação de que as partes componentes originais são essenciais para o objeto em questão, assim como para alguns conselhos é essencial que tais e tais, e somente tais, membros o componham. Agora, para muitos objetos, sobretudo os artefatos funcionais, as suas partes e peças componentes são irrelevantes no sentido de poderem ser trocadas por outras sem afetar o inteiro objeto e sem prejudicar a sua natureza e identidade.

Porém, a noção de parte (membro, peça) parece envolver a noção de identidade e de propriedade, pois para individualizar uma parte como parte de um todo necessitamos de fixar algo como o mesmo, a parte, em relação a algo, o mesmo todo. Como, a partir disso, podemos tratar a questão dos barcos de Dion e Teon? Além disso, será mesmo que todas as coisas podem ser tratadas como possuindo partes, sejam essenciais ou não? Uma mesa tem partes e um relógio também, mas as tem um corpo vivo? E as partículas subatômicas são partes também? E se o forem, o são no mesmo sentido?

Considere-se o caso de Zig e Zag. Na verdade, Zag é Zig menos o seu coração, seu rim esquerdo e seu fígado. Uma doença

1 R. M. Chisholm, "Scattered Objects", *Op. cit.*

fez com que Zig tivesse esses órgãos transplantados. Todos continuam chamando Zig de Zig, mas ele sabe que não é mais o mesmo: seu coração bate diferente, seu rim agora lhe faz beber mais água e seu fígado não digere álcool como o antigo, seu humor mudou. Por isso, em função dessas diferenças, ele pensa que não é mais o mesmo, que ele se transformou em outro, e quando se olha no espelho, com a tez levemente diferente, ele não se reconhece como o mesmo Zig de antigamente e diz sorridente "Tô gostando de vê, hein, Zag!", ao que o espelho responde: "Você tá acabado, hein, Zig!"

O problema de Zig é que ele não se reconhece mais como o mesmo indivíduo e nem como humano, embora ele tenha todas as partes (órgãos) de um organismo humano, embora ele funcione em todos os aspectos como um humano. Para ele, porém, humanos são aqueles que têm os seus órgãos por natureza, isto é, cujos órgãos se constituíram a partir da fecundação e do crescimento celular e corporal naturais. Ele não é mais um desses organismos, uma vez que alguns de seus órgãos não têm esse tipo de origem. Para piorar as coisas, desde que se transformou em Zag, Zig passou a gostar de Zys. Zys era uma moça como outra qualquer e se chamava Zuleica, mas um dia teve problemas. Agora o seu coração apenas continua batendo ligado a um marcapasso eletrônico; o seu fêmur não é de osso, mas de titânio; os seus seios, silicone; o seu ouvido, de pilha! Um amor de guria, no entanto. Socialmente e juridicamente Zig e Zag são uma e a mesma pessoa, e Zuleica e Zys também, embora suas *naturezas* tenham mudado. Nenhum deles é uma entidade viva natural, isto é, uma entidade que é o que é em função de processos biológicos naturais. Mas, *o que é* mesmo que chamamos de *pessoa* e o que é mesmo que designamos ao usar um nome *próprio* de pessoa? Uma pessoa tem partes? Os órgãos são essenciais para a identidade de um corpo? Os processos biológicos constituem inteiramente uma pessoa? Enfim, o que é que faz a identidade e a ipseidade de uma pessoa?

Considerem a seguinte análise proposta por Chisholm, e que foi sugerida por Whitehead. Pensemos o barco de Dion no início

de maio de 299aC. Naquele mês o barco tinha a seguinte composição: (X Y Z). Depois ele trocou uma parte, ficando (X Y A), depois outra (X B A) e depois outra, em maio do ano seguinte, ficando com todas as partes novas (C B A). Teon, que juntara todas as partes descartadas, naquele maio florido de 298aC, também estava com seu barco, composto exatamente assim (X Y Z). Se fixamos o barco de Dion como uma substância individual, essencialmente constituída por suas partes, então, em um ano Dion perdeu seu barco, ao tentar conservá-lo. Agora, se tratamos o barco de Dion como um *continuante não-substancial*, como algo que pode perder e ganhar partes sem perder sua identidade, então, em um ano Dion não apenas continuava com seu barco, mas também tinha o seu barco tão novo tal como ele o havia adquirido.

Nós podemos tentar aplicar esse raciocínio para organismos e pessoas. Porém, até onde se pode mudar as partes de um objeto sem transformá-lo em outra coisa? Se as partes não são essenciais, a forma não deveria mudar quando de sua substituição, mas nem sempre isso ocorre. Além disso, quais partes são mesmo indispensáveis? Se trocamos as partes de um barco de madeira por partes de metal, faz ainda sentido dizer que se trata do mesmo barco? Caso fosse a cabeça inteira que fosse transplantada, continuaríamos a dizer que se trata da mesma pessoa? Zag e Zys, quando passam na rua Conselheiro Mafra, ninguém diz que eles não são humanos. Entretanto, o que é mesmo que nos faz humanos: as nossas partes? as nossas funções orgânicas e sensoriais? as nossas propriedades e capacidades psíquicas? as nossas relações sociais? E o que é que faz com que alguém seja esse alguém e não outro, *esse* indivíduo único e exclusivo? Há semelhante tipo de coisa, indivíduos substanciais?

Consideremos com atenção o caso do conceito de ser vivo. A ciência atual opera com conceitos muito interessantes, os quais nem sempre se conformam às nossas intuições cotidianas. Um corpo vivo, tal como é concebido pela biologia atual, não depende de suas partes essencialmente:

> (...) para o observador que o decompõe, as partículas de matéria de que o organismo consiste em um dado momento do tempo são conteúdos apenas

> temporários e passageiros, cuja identidade material não coincide com a identidade do todo por onde elas passam – ao passo que este todo mantém sua identidade própria, a forma viva, justamente pela passagem da matéria estranha por seu sistema espacial. Ele nunca é materialmente o mesmo, e não obstante persiste como um ser idêntico precisamente pelo fato de não permanecer a mesma matéria. Quando realmente se torna uno com a mesmidade de seu todo de matéria existente – quando dois 'cortes temporais' seus passam a ser idênticos em seu conteúdo individual, e idênticos também com os cortes intermediários entre eles – então ele deixou de viver: está morto (ou seu processo de vida cessou por algum tempo).[1]

Um ser vivo aparentemente não pode permanecer com as mesmas partes sob pena de deixar de ser um ser vivo. Para continuar sendo o que ele é, ele tem de perder suas partes constituintes. Ora, aqui devemos evitar uma confusão. A palavra "parte" está sendo usado em dois sentidos diferentes: as partes inorgânicas, moléculas e átomos, de um ser vivo, e as partes no sentido de órgãos de um ser vivo. Num sentido, o ser vivo não depende de suas partes essencialmente; mas noutro sentido, sim. Logo, a noção de parte de um ser vivo não se confunde com a noção de parte de uma entidade inorgânica. E se, ao contrário, estendêssemos esse modo de ver para todas as realidades? Um átomo não seria também uma forma cujos conteúdos energéticos passam constantemente? Um sol não seria isso também? Não é isso o que sugerem a lei da conservação de energia e a tese de que tudo se transforma, nada se cria e nada se perde?

5. Todavia, nesse ponto da conversa já podemos perceber que a noção estrita de identidade e também a de parte e todo não nos ajudarão muito sem uma delimitação e definição mais precisa. Talvez estejamos sendo muito simplistas. Um barco, uma estátua, um corpo vivo, uma pessoa e também uma porção de chumbo, talvez não sejam objetos particionáveis. Voltemos ao conceito de propriedade. Talvez a propriedade de ser um barco, de ser uma pessoa, etc., não sejam propriedades no mesmo sentido das propriedades tidas por um barco e por uma pessoa, etc. Talvez, ser algo

1 H. Jonas, *O princípio da vida, fundamentos para uma biologia filosófica*, p. 98.

e ser propriedade de algo não se digam no mesmo sentido, talvez não se digam apenas em um único sentido!

Para ver assim, considere-se a pessoa que antes se chamava Zig e a pessoa que agora se chama Zag. Elas são a mesma e única pessoa, jurídica e socialmente falando. Porém, o corpo que tinha a propriedade de ser Zig não é o mesmo corpo que tem a propriedade de ser Zag. O corpo-Zig tinha partes distintas das partes do corpo-Zag. Voltando ao barco de Dion, podemos também dizer que esse barco tinha até um certo dia tais e tais partes e que todas as suas partes foram substituídas por outras. O barco é o mesmo, mas as tábuas que tinham a propriedade de ser o barco de Dion agora têm a propriedade de ser o barco de Teon.

A partir dessa abordagem podemos introduzir o conceito de *fundação e hierarquia ontológica*. O conceito de fundação pode ser ilustrado com a noção de conjunto. O conjunto dos livros de minha biblioteca está *fundado* nos livros de minha biblioteca. Caso alguma coisa aconteça com esses livros o conjunto é afetado; se meus livros forem devorados pelo fogo, o conjunto desaparece, (embora, propriamente falando, não se possa dizer que um conjunto queime), assim como um livro apenas existe se as suas páginas existirem. Nesse sentido fala-se também em *dependência ontológica*. Mas, o conjunto tem propriedades que os livros da minha biblioteca não têm, nem reunidos nem em separado. Nesse sentido, os livros são um tipo de objeto, o conjunto outro tipo. Os livros são objetos materiais, o conjunto não! O conjunto de livros de minha biblioteca é menor do que o conjunto de arquivos em meu computador, mas os livros de minha biblioteca pesam mais.

Para compreender essa nova conceituação, devemos introduzir os conceitos de objetos e propriedades emergentes, de *emergência* ou *superveniência* ontológica. Antes, porém, rememoremos uma passagem de um belo conto de Italo Calvino:

> Marco Polo descreve uma ponte, pedra por pedra. – Mas qual é a pedra que sustenta a ponte? – pergunta Kublai Khan. – A ponte não é sustentada por esta ou aquela pedra – responde Marco –, mas pela curva do arco que estas formam. Kublai Khan permanece em silêncio, refletindo. Depois acrescenta: – Por que falar das pedras? Só o arco me interessa. Polo responde: – Sem as pedras o arco não existe. (*As cidades invisíveis*)

A noção de emergência pode ser ilustrada com o exemplo da ponte de pedra descrita por Marco Polo. As pedras isoladas uma das outras não têm a propriedade de ser uma ponte. Dispostas na horizontal, elas também não têm a propriedade de sustentar um carro de dez toneladas sobre um vão de cinco metros. Mas, uma vez dispostas de uma certa maneira, elas adquirem essas propriedades: elas se tornam uma ponte capaz de sustentar a passagem de um carro de dez toneladas por sobre um vão de cinco metros. Nesse sentido, fala-se na *emergência* de uma propriedade, ou objeto, a partir de objetos que não têm eles mesmos essa propriedade emergente, ou que não eram eles mesmos esse objeto emergente em miniatura.

Considere-se uma molécula de água. Pela teoria aceita, a água é composta de dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio. O oxigênio e o hidrogênio, quando separados, não são líquidos à 30 graus celsius ao nível do mar, mas, conjuntados, na proporção 1 pra 2, essa propriedade surge. A molécula tem propriedades que os átomos não têm, e, no entanto, ela é eles, – ou não? Além disso, cada átomo dessa molécula têm elétrons. Suponha que um elétron do átomo de oxigênio seja capturado por um átomo de hidrogênio, e depois esse átomo devolva um elétron para o átomo de oxigênio. Pela teoria vigente, não é possível saber se esse elétron devolvido é o mesmo ou não é o mesmo que foi capturado. E durante esse processo, a molécula de água não se altera. Agora, pela concepção clássica da matéria, os elétrons são partículas, indivíduos, e por conseguinte deveria valer para eles e para a molécula inteira a Lei de Leibniz. Mas eles são indiscerníveis um dos outros, e ao mesmo tempo devem ser tidos como diferentes! Uma solução consiste em abandonar a teoria atômica que usa a noção de partícula elementar concebida como substância individual.[1]

1 Na verdade, a realidade subatômica, assim como a luz, têm um padrão diferente da realidade que nos cerca: "As coisas em uma escala muito pequena não se comportam como nada de que você tenha alguma experiência direta", em R. P. Feynman, *Física em 12* Lições. Cf. também D. Krause, "A ciência do objeto qualquer" em *Introdução aos Fundamentos Axiomáticos da Ciência*.

Agora, para aqueles objetos cujas partes lhes são essenciais o conceito de fundação e dependência ontológica pode revelar algo interessante. Tais objetos estariam fundados em suas partes e somente naquelas partes; em outros termos, tais objetos seriam onticamente dependentes das partes que os compõem, mas, ainda assim não seriam ontologicamente idênticos. Não é assim que costumamos pensar uma obra de arte? Um quadro de Van Gogh não é um objeto tal que suas partes componentes (tinta, tela, pigmentos, traços, formas, cores, etc.) não podem ser substituídas sem que se destrua o objeto? Considerem o seguinte objeto, o V poema do livro *Via Vazia* de Hilda Hilst:

Dá-me a via do excesso. O estupor.
Amputado de gestos, dá-me a eloqüência do Nada
Os ossos cintilando
Na orvalhada friez do teu deserto.

Esse é um objeto bem determinado, tem propriedades e pode ser identificado claramente. E a substituição de qualquer parte, letra ou palavra ou frase, destruiria esse poema, transformando-o em outra coisa. Todavia, um quadro aparentemente pode ser restaurado, no sentido de ter partes trocadas ou repostas, e ainda assim continuar o mesmo; um poema também pode ser restaurado, no sentido de que uma sua impressão pode ter sido rasurada e depois ser restaurado o texto original. Mas, o que é restaurado no quadro e o que é restaurado no texto? Um quadro e um poema, embora não sejam objetos simples, parecem ter partes necessária e essencialmente, mas o que é parte de um quadro é diferente do que é parte de um poema.

O quadro, embora dependa da tela e dos pigmentos para aparecer, parece não se confundir com eles; e o poema, embora dependa do papel e das impressões das letras, parece não se confundir com eles. Ambos, o quadro e o poema, não são as partes que os constituem. E, assim, pode-se dizer que o *ser obra* de uma obra de arte não se confunde com o ser de suas partes essenciais.

Ou, não será que a noção de parte não se aplica nesses casos? O que é, e o que não é, "parte" de uma obra de arte? As partes de um poema, de uma pedra e de uma árvore, são "partes" no mesmo sentido?

V. As categorias ontológicas básicas[1]

> Enlearam-se em dificuldades arcaicas. Pensou-se que todos os seres formariam um só, a saber, o ser ele próprio, se não fosse resolvido e refutado o argumento de Parmênides: 'pois nunca se fará que o que é não seja'. Era, portanto, pensou-se, necessário mostrar que o não-ser é: é somente sob esta condição que os entes, se se quer que eles sejam múltiplos, poderão derivar do ser e de um princípio outro que o ser. ... Porém, se o ser é tomado em diversas acepções (pois há o ser que significa substância, o ser segundo a qualidade, segundo a quantidade e segundo cada uma das outras categorias), sob qual categoria todos os entes seriam então um, se o não-ser não é? Será sob a substância, ou a qualidade, ou a quantidade, ou igualmente sob alguma das outras categorias? (Aristóteles, *Metafísica*, N 2, 1089 a 1)

> O ser por si recebe todas as acepções que são indicadas pelos tipos de categorias, pois os sentidos do ser são em número igual a estas categorias. (Aristóteles, *Metafísica*, D 7, 1017a23)

A filosofia desde os seus começos está intrinsecamente comprometida com a tipificação e a classificação das coisas, na medida em que nela se manifesta o desejo de caracterizar a natureza das diferentes realidades, enfim, o desejo de dizer como e o que são as coisas de modo a poder diferenciar o mesmo do outro, o que é do que não é, tal como se lê no *Poema* de Parmênides e no *Sofista* de Platão. A ontologia tem como uma de suas tarefas básicas estabelecer princípios e conceitos capazes de explicitar e justi-

1 Este capítulo é uma versão modificada do texto "As categorias ontológicas básicas" publicado em C. R. BRAIDA & D. KRAUSE, 2008.

ficar tanto a forma quanto o conteúdo de nossas distinções e classificações.

Agora, para refletir sobre isso, considere-se a seguinte classificação dos animais:

> (a) pertencentes ao imperador, (b) embalsamados, (c) amestrados, (d) leões, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cães soltos, (h) incluídos nesta lista, (i) que se agitam como loucos, (j) inumeráveis, (k) desenhados com um pincel finíssimo de pelo de camelo, (l) etc, (m) que acabam de partir o jarrão, (n) que de longe parecem moscas.[1]

Esse sistema de categorias de animais permite dizer o que é um dado animal que se nos apresente. Todavia, é evidente a sobreposição de categorias e, além disso, embora pela cláusula (l) todo e qualquer animal que se apresente seja apanhado nessa rede, a distinção entre ele e outro, entre o mesmo e um diferente, entre o que ele é e o que ele não é, parece embaraçosa. Isso porque não há nem uma ordem nem uma delimitação precisa entre as classes e isso pode levar a contrasensos e contradições. O ponto básico foi apontado por M. Foucault: essa classificação choca-se com a nossa intuição sobre a diferença entre o *mesmo* e o *outro*, o *igual* e o *diferente*.[2] Porém, a estranheza desse sistema de classificação não nos deve perturbar o suficiente a ponto de paralisar a nossa mente antes de nos questionarmos sobre a justificação das *nossas próprias* classificações e categorizações. Pois, a nossa primeira tarefa não é tanto a de diferenciar os diferentes e identificar os idênticos, mas a de *explicitar como* se pode fazer isso.

Como veremos nos próximos capítulos, a questão da igualdade e da discernibilidade entre as coisas pressupõe entre outras as noções de diferença, identidade, unidade, propriedade e parte. Todavia, dizer o que uma coisa é, e dizer que uma coisa é diferente de outra implica fazer distinções e classificações. A história da pretensão humana de classificar os itens da realidade é certamente muito antiga e deve estar na origem da própria linguagem, na medida em que a diferenciação e a nomeação parecem exigir já uma

1 Jorge Luís Borges, "O idioma analítico de John Wilkins", *Prosa completa*, vol. 3, p.111.

2 *As palavras e as coisas*.

classificação tanto dos itens nomeados quanto dos sinais usados para dizer. Considere-se o nosso dito popular "Quem casa quer casa". A palavra "casa" ocorre duas vezes nessa frase, mas raramente alguém confunde os significados dessas duas ocorrências. A teoria gramatical tradicional nos ensina que num caso se trata de um substantivo e no outro de um verbo, e semanticamente a primeira ocorrência significa uma ação e a segunda um objeto. Ora, essa diferenciação e classificação nos permitem identificar o idêntico, duas ocorrências da *mesma* palavra, e diferenciar o diferente, as duas ocorrências têm funções e significados *diferentes*.

Uma língua pode ser vista como uma solução intuitiva e informal para essas questões. Uma vez alcançada uma forma de enunciação e dicção do mundo, porém, nasce o desejo de classificar não as coisas, mas aquilo que se diz sobre as coisas: as expressões "categoria" e "tipo" indicam essa reflexão nessas classificações e modos de dizer o mundo. Uma vez que as categorias e tipos estão disponíveis, isso nos permite dizer o que é uma coisa sabendo-se o que se está a dizer. Por isso, uma discussão acerca das categorias significa por em questão o que são as coisas e o que é que há, na medida em que se suspeita quanto ao modo como se diz tanto o ser e o não ser quanto o modo como se diz as coisas. Por outro lado, as categorias e tipos estão diretamente associados à prática de inferência e raciocínio, pois as categorias e tipos, tal como os conceitos em geral, estão intrinsecamente conectados uns aos outros e nunca se dão de maneira isolada. A aplicação de um conceito sempre implica a aplicação e a exclusão de outros conceitos. Por isso, a estruturação categorial não apenas nos fornece uma visão da realidade, mas implica também uma *imagem do pensamento* ou uma lógica. Não por acaso as diferentes estruturações categoriais desde Platão estiveram associadas não apenas a uma concepção de realidade como também a uma concepção da lógica: pares de opostos na dialética (Platão); sujeito e predicado, termos categóricos, na lógica categórica ou silogística (Aristóteles, Porfírio); nexos proposicionais na lógica estóica (Crisipo); conceitos, representações e juízos na lógica de Port Royal (Ar-

nauld, Leibniz, Kant); argumento e função na lógica formal de predicados (Frege); termo geral e termo singular na teoria dos tipos e lógica de primeira ordem (Russell, Tarski), etc..

Se tomarmos as duas questões primárias acerca de uma enunciação, "*de que* se fala?" e "*o que* se fala?", podemos resumir o problema das categorias a duas perguntas, como sugeriu P. F. Strawson: (1) "quais são as categorias mais gerais das coisas que nós tratamos *de fato* como objetos de referência ou – o que é o mesmo – como sujeitos de predicação?" e (2) "quais são os tipos mais gerais de predicados ou conceitos que nós empregamos *de fato* ao falar de objetos?".[1] Em outras palavras, trata-se de classificar os tipos de objetos e os tipos de predicados. Todavia, como fazer isso? Por meio de uma diferenciação ordenadora dos tipos de enunciados (sentenças) ou proposições (pensamentos) básicos, ou por meio de uma classificação das próprias coisas ditas e pensadas? Pois, deve-se notar que nessa tarefa se confundem em geral três questões: a questão dos tipos de objetos e propriedades, a questão dos tipos de expressões e sentenças, e a questão dos tipos lógicos dos termos e proposições. A confusão se deve a que objetos e propriedades apenas aparecem na proposição na medida em que são *significados* por expressões ocupando a posição de termos, singulares ou gerais ou lógicos, na sentença utilizada para expressar a proposição.

A partir disso se pode ver que na proposta de Strawson está implícita uma distinção importante: a distinção entre (i) os tipos de termos e (ii) os níveis ou ordem dos termos. Para explicitar essa diferença, eu vou denominar os primeiros de *categorias* e os segundos de *tipos* lógicos, visando com isso fixar uma terminologia num âmbito em que atualmente cada autor inventa a sua própria linguagem. No caso de Frege, para dar um exemplo claro dessa distinção, as expressões "subjetivo" e "objetivo" indicam categorias de termos, enquanto que as expressões "objeto" e "conceito" indicam tipos lógicos.[2] Na medida em que as inferências e raciocínios são afetados pela articulação de categorias e tipos, uma

1 *Análise e Metafisica, passim.*

teoria geral das categorias e dos tipos deve satisfazer ao menos três condições: (i) as categorias devem ser *exaustivas*, isto é, todo e qualquer objeto tem de cair sob pelo menos uma delas; (ii) as categorias devem ser *delimitadas*, isto é, para cada categoria um dado objeto ou cai ou não cai sob ela; e, além disso, (iii) para as categorias exige-se a *exclusividade típica*: um termo, geral ou singular, não pode cair sob mais de um tipo lógico.

Para lidar com essas questões, devemos retomar a distinção proposta no primeiro capítulo entre ontologia formal ou pura e ontologia material e aplicada. A distinção de tipos de termos e tipos lógicos é uma tarefa da ontologia formal. Todavia, esse tópico as mais das vezes foi confundido com o problema da classificação de objetos e campos do saber.[1] A distinção entre entidade inorgânica e orgânica, e entre física e biologia, embora seja um problema filosófico digno de reflexão, diz respeito à ciência e não à ontologia e à lógica. Como veremos, nem sempre essa separação foi mantida com o rigor necessário para evitar ambiguidades e confusões. Por exemplo, se a distinção entre inorgânico e orgânico é afirmada numa ontologia, então, deve haver pelo menos uma propriedade que um tem e o outro não, ou seja, essa distinção implica que um objeto orgânico cai sob um conceito que o inorgânico não cai, ou vice-versa. Além disso, para evitar contrassensos e impasses semânticos, a pertença desses dois conceitos a tipos lógicos e a categorias deve ser explicitada.

A seguir, vamos vou fazer uma consideração panorâmica de algumas das principais articulações de categorias de objetos, propriedades e tipos lógicos. Embora seja costume meramente listar as diferentes categorias das diferentes formulações, o que importa nessas propostas, por mais estabelecidas que elas pareçam, não é tanto a estrutura em si, mas, antes, entender como os seus propositores respondem às seguintes perguntas: (1) qual é o conceito fundante da tábua de categorias proposta? (2) como se explica a rela-

2 A questão é ainda mais complicada, pois entre as diferentes categorias ontológicas há relações de implicação e dependência que se sobrepõem e entrecruzam com as relações entre níveis lógicos.

1 Cf. Olga Ponbo, "Da classificação dos seres à classificação dos saberes".

ção das diferentes categorias entre si? e (3) como a estrutura das categorias se relaciona com as estruturas de enunciação? – Que uma resposta clara e bem justificada para essas três questões não seja visível no panorama atual da filosofia, é um sinal inequívoco da nossa indigência ontológica.

1. Esboço de história da formação dos conceitos de categoria e tipo[1]

Aristóteles é conhecido por ter sido o primeiro a tratar explicitamente desse problema e por ter fornecido uma armação categorial deveras influente no pensamento ocidental. Em grande parte isso se deve porque ele não apenas propôs uma tábua de categorias, mas porque ele o fez explicitamente conectando isso às questões semânticas, lógicas e ontológicas. Com efeito, a teoria das categorias (*katêgoriai*, *praedicamenta*) de Aristóteles tem repercussões na compreensão da linguagem e da significação, na elaboração da lógica silogística, e na resolução de problemas de ontologia e teologia, estando na base da lógica e da metafísica tradicionais.

O ponto de inflexão dessas temáticas está na teoria de Aristóteles sobre a pluralidade de sentidos do termo "ser" (*to on*). Conforme essa teoria, o ser propriamente dito se diz em muitos sentidos: nós vimos que há o ser por acidente, depois o ser como verdadeiro e o não-ser como falso; além disso, há as figuras da predicação (*ta skemata tes kategorias*), por exemplo o que (*ti*), o qual, o quanto, o onde, o quando e outros termos que significam desta maneira e há, ademais a esses sentidos do ser, o ser em potência e o ser em ato.[2] A partir dessa indicação o problema das categorias e da sua ordenação tornou-se parte das tarefas básicas da metafísica. Aristóteles introduz as diferentes categorias a partir de uma distinção de duas características que se revelou produtiva: "ser afirmado de um sujeito" (*kat' hypokeimenon legestai*) e "ser

1 Adolf Trendlenburg, *Geschichte der Kategorienlehre;* Hildesheim, Olms, 1963 (1846); Franz Brentano, *Kategorienlehre*, hrsg. von A. Kastl. Hamburg, Felix Meiner, 1985 (1933).

2 Categorias, 4, 1 b 25; Tópicos, I, 9, 103 b 21.

em um sujeito" (*hen hypokeimenn einai*).[3] Essa distinção permite introduzir quatro classes de entidades: (1) os acidentes universais, que são tanto afirmados quanto são em um sujeito; (2) as substâncias universais ou segundas, que são afirmadas de um sujeito sem serem num sujeito; (3) os acidentes particulares que são num sujeito sem serem afirmadas de um sujeito; e, por fim, (4) as substâncias particulares ou primeiras, que *não são afirmadas* de um sujeito *nem são* em um sujeito. Essa quadripartição ontológica claramente está assentada na suposição da forma de enunciação básica do tipo sujeito-predicado (S é P) e nas ideias de *ser-em* algo e de *ser-afirmado* de algo. A partir de Boécio fixou-se a distinção entre substância universal, substância particular, acidente universal e acidente particular, a qual pode ser ilustrada pela distinção entre, respectivamente, Sócrates ou aquele homem particular, o humano ou humanidade genérica, a ciência exercida por Sócrates, e o branco do cabelo de Sócrates.

Antes de expor a tábua das categorias, devemos relembrar que, para Aristóteles, uma substância (*ousia*) é um individual e particular que permanece em meio as modificações. As demais categorias, os predicáveis, devem seu ser por sua presença ou inerência nas substâncias. A substância (*ousia*) ou indivíduo (*tode ti*), por sua vez, constitui-se de três princípios: matéria (*hyle*), forma (*morphe*) e privação (*steresis*). A natureza (*fisis*) é movimento, o qual se explica com os conceitos de potência (*dinamis*) e ato (*energeia*). O movimento constitui-se assim como potência, ação em curso (*energeia*) e ação realizada ou ato (*entelekeia*) (Cf. *Física*, livro I). Além disso, o movimento e a transformação das entidades naturais, para serem adequadamente compreendidos, têm de ser pensados a partir da teoria das *quatro causas*: *formal, final, material, eficiente.* Esses conceitos são explicitamente ontológicos. A teoria das categorias, como foi dito acima, explora um dos sentidos do ser, mas está intrinsecamente ligada ao dizer (predicar), aos aspectos lógico-semânticos, embora deva ser compatível e adequada à conceituação ontológica.

3 Categorias, 2, 1 a.; 5, 2 a.

Considerando a estrutura predicativa do enunciado mínimo, composto de um nome e de um verbo, em termos daquilo que é enunciado e daquilo de que é enunciado, no texto *Categorias* Aristóteles listou dez categorias básicas, das quais a categoria da substância era fundante e as outras nove fundadas, no sentido de que estas são ditas de uma substância, que, por sua vez, não se diz de nada. Essa lista pode ser assim exemplificada:

	Quantidade	(70 anos)
	Qualidade	(calvo)
	Relação	(mestre de Platão)
	Lugar	(em Atenas)
Substância (Sócrates)	Tempo	(há 25 séculos)
	Posição	(sentado)
	Posse	(vestido)
	Ação	(falando)
	Paixão	(ofendido)[1]

Essas categorias classificam as diferentes vozes que se podem enunciar de um sujeito qualquer, ou seja, elas indicam os diferentes tipos de complemento para uma sentença do tipo "Isso é ...". Esse esquema de frase, quando substituímos "..." por uma expressão predicativa nos dá uma proposição simples singular. As categorias indicam classes de termos que podem ocupar a *posição de predicado* numa proposição simples. Daí o nome "categoria", que remete à expressão grega "*categorein*" (predicar, enunciar). Nesse sentido, elas são classes de termos ou de expressões significativas. Todavia, Aristóteles sugere também que elas se dizem das coisas mesmas, isto é, que elas são ontológicas, que de algum modo expressam a forma e a essência de algo, dizem o que algo é ou um modo de ser.

Aristóteles segue uma intuição sugerida por Platão acerca da língua grega segundo a qual um enunciado mínimo é composto de

1 Em grego e latim: *ti esti*, *ousia* (*substantia*), *poson* (*quantitas*), *poion* (*qualitas*), *pros ti* (*relatio*), *pou* (*ubi*), *pote* (*quando*), *keisthai* (*situs*), *echein* (*habitus*), *poien* (*action*), *paschein* (*passio*). A tradução dos termos gregos para o latim e depois para as línguas modernas constitui um problema especial e pode ser usado como entrada para se compreender melhor essa classificação.

um nome e de um verbo. Com efeito, na teoria do silogismo os termos básicos são o sujeito e o predicado. A partir disso, poderíamos pensar que as categorias corresponderiam aos predicados que se podem enunciar de um sujeito. Porém, uma mesma categoria pode ser atribuída a um sujeito por diferentes tipos de predicados, como se pode exemplificar com os predicados "racional", "humano" e "músico".[1] Aristóteles sugere ainda que as categorias básicas podem ser alcançadas a partir da análise dos tipos de perguntas básicas: "O quê é?", "Onde é?", "Quando é?", "Como é?", etc.

Agora, quais são as perguntas básicas, e quais são as proposições simples básicas? Não é óbvio que haja uma lista fixa de perguntas e proposições básicas. Dito explicitamente, falta o argumento acerca de porque essas e somente essas categorias são as categorias básicas. Além disso, o que tem a ver os tipos de perguntas e proposições com o ser e a forma das coisas? Por essas e outras questões, muitos pensadores posteriores, embora valorizem essa tábua, não seguem o estagirita nesse ponto. Note-se ainda que a tábua das categorias de Aristóteles contém misturadas tanto *categorias* de objetos quanto *tipos* lógicos. Pois, na tábua das categorias aristotélicas são dez as categorias, mas há uma diferença fundamental entre a primeira categoria, a substância, e as demais, visto que um termo substancial nunca ocorre como predicado, enquanto que as demais categorias correspondem a termos que podem ser tanto sujeito quanto predicado. Isso indica uma diferença de *tipo lógico* que é essencial para o estabelecimento de relações de pressuposição e consequência nas inferências.

As indicações aristotélicas sobre as categorias devem ser vistas apenas como o começo e, talvez, do ponto de vista ontológico, nem sejam o mais importante. De fato, a sua apresentação varia dentro da obra de Aristóteles, ora são oito ora são dez.[2] Além disso, elas devem ser complementadas com a teoria dos *modos*

---

1 Para um tratamento exaustivo desse problema, conferir o livro *Introdução à teoria da predicação em Aristóteles,* de Lucas Angioni.

2 O próprio Aristóteles não estava seguro de seu quadro de categorias, já que em diferentes textos apresenta diferentes listas. Cf. *Tópicos* I, 9, 103 b 22 ss; *Analíticos Posteriores* I, 22, 83 a 21 e b 16; *Metafísica* XIII, 2, 1089 b 23; *Física* V, 1, 225 b 6.

para efetivamente funcionarem como parâmetro para as inferências e raciocínios. O livro *Isagoge*, *Introdução às categorias de Aristóteles*, de Porfírio, escrito provavelmente no século III d.C. e usado como livro básico de lógica durante muitos séculos, é esclarecedor a este respeito. Com efeito, Porfírio afirma que em cada categoria:

> há certos termos que são os gêneros mais gerais, outros que são as espécies mais especiais, outros ainda que são intermédios entre os gêneros mais gerais e as espécies mais ínfimas. É mais geral o termo acima do qual não pudesse haver outro gênero superior; é mais especial o termo do qual não pudesse haver outra espécie subordinada; são intermediários entre o mais geral e o mais especial outros termos que são ao mesmo tempo gêneros e espécies, entendidos, é verdade, relativamente a termos diferentes. Procuremos esclarecer quanto dizemos tomando apenas uma categoria. A *substância* é em si mesmo um gênero; abaixo dela acha-se o *corpo*; abaixo do corpo, o *corpo animado*; abaixo do corpo animado, o *animal*; abaixo do animal, o *animal racional*; abaixo do animal racional, *o homem*; abaixo do homem, enfim, *Sócrates* e *Platão*, e os homens particulares.[1]

Os predicáveis, por conseguinte, são de cinco tipos (modos): gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. Essa passagem sugeriu a famosa e tantas vezes citada "árvore de Porfírio", às vezes denominada árvore das categorias ou predicados (*Scala predicamentalis*):

1 "Da espécie", p. 60.

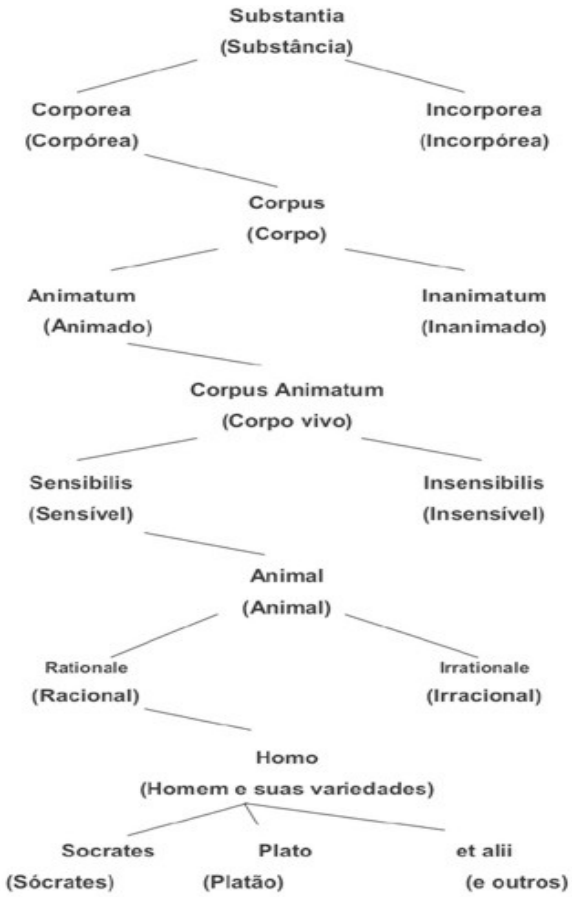

Figura 1 – Árvore de Porfírio

Nessa árvore, aquilo que há concreta e efetivamente são os indivíduos *particulares,* Sócrates, aquele (*tode ti*) que conversou com Platão e Antístenes, no dia tal e em tal lugar de Atenas. A espécie (*eidos*), assim como o gênero (*genos*) e a diferença (*diaphora*), bem como o próprio (*idion*) e o acidente (*symbebekos*), têm uma posição lógica distinta; eles são todos realidades *universais*. Se representamos os particulares entre parênteses, os universais

entre colchetes e a relação de instanciação e dependência com a barra, temos a seguinte fórmula: **[substância corporal viva animada humana]/(sócrates)**. Desse modo, tornamos explícita a parte lógica [formal], o que é dito, e a parte ôntica (existencial), o de que é dito, ao mesmo tempo que indicamos a relação de dependência ou fundação entre elas. Essa distinção capta a diferença entre substâncias primeiras e substâncias segundas de Aristóteles. Mas essa fórmula dá por resolvido justamente o problema mesmo da ontologia. O próprio Porfírio foi mais cuidadoso, pois deixou em aberto em relação aos universais "*a questão de saber se elas são realidades em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto, e, admitindo que sejam realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas, se, enfim, são separadas ou se apenas subsistem nos sensíveis e segundo estes*".[1]

A árvore de Porfírio contém implícita uma estrutura lógica que pode e deve servir de base para as inferências e raciocínios. Pois, se sei que algo é um animal, posso inferir que é vivo, corporal e substancial; se sei que é vivo, posso antecipar que ele é ou sensível ou insensível, etc. Todavia, são essas relações de implicação devidas aos significados ou à natureza das coisas mesmas? Além disso, na árvore de Porfírio, também está embutida uma distinção de tipo lógico, na medida em que as *differentiae* em cada nível são de tipos diferentes. Assim, animado e inanimado são *diferenças* para corpos enquanto que irracional e racional são *diferenças* para corpos animados vivos sensíveis, ou animais. Portanto, essas diferenças são de níveis ou tipos distintos logicamente. Em outras palavras, há diferença entre as diferenças: os predicados ou diferenças que cabem a um corpo não são do mesmo tipo dos predicados que cabem a um animal, embora todo animal seja um corpo. Essa confusão se dá em parte porque a lógica dessas

1 *Isagoge*, p. 51. Foram dadas quatro soluções para este problema: o *realismo*, afirma a existência dos universais como independente da mente e da linguagem e do conhecimento humanos, conforme a Platão, já o *realismo moderado* afirma existência objetiva, mas nega a independência absoluta (Aristóteles); o *conceitualismo*, afirma a existência mental dos universais, com valor objetivo (Epicuristas e Estóicos), sem valor objetivo (Céticos); por fim, o *nominalismo* nega a existência real dos universais, considerando-os meras palavras ou nomes (Occam).

classificações era uma lógica categórica, ou seja, uma lógica baseada em proposições cujos termos sempre são categorias ou classes. Além disso, a reflexão explícita sobre os tipos lógicos e suas consequências somente ficou clara muito mais tarde, se é que ficou.

Há uma diferença importante entre a proposta de Aristóteles e a proposta de Porfírio. Seguindo o seu mestre neoplatônico Plotino, talvez Porfírio tenha introduzido na teoria de Aristóteles uma unificação inexistente para o estagirita. Das considerações de Aristóteles se infere a possibilidade de várias árvores, já que para ele não havia um gênero supremo, uma categoria sob a qual todas as demais estariam subordinadas, enquanto que da exposição de Porfírio se infere uma imanência monista pela qual a totalidade do existente deveria ser enquadrada numa única árvore completa encimada por um gênero supremo. Esse monismo imanente era, com efeito, uma tese explícita do neoplatônico Plotino.

As categorias aristotélicas e sua versão porfiriana fizeram história. Ainda hoje, nos diferentes âmbitos do conhecimento ocidental, essa terminologia está presente, sobretudo porque os gramáticos das diferentes línguas modernas, derivadas do latim, usaram essas categorias na elaboração e regimentação dessas línguas, e os cientistas se apropriaram dessa terminologia, sobretudo na biologia e na química. No entanto, ao longo dos séculos surgiram vários problemas com a lógica aristotélica, sobretudo com a definição de termo proposicional e na delimitação das formas das proposições. Ryle relembra isso ao dizer que "O procedimento de Aristóteles não oferece nenhum teste para determinar quando um fator sentencial representa e quando não representa um termo."[1] Um sintoma disso é a mistura de distinções formais com distinções sensíveis e a falta de uma justificação, seja em termos lógicos, seja em termos linguísticos. Essas dificuldades foram aos poucos ao longo da história da filosofia sendo resolvidas. Pode-se ver em Laurentius Valla (1407-1457) uma explícita opção por diferenciar as categorias lógicas das categorias ontológicas. Para

1 "Categorias", p. 27.

esse pensador, as categorias propriamente ontológicas seriam apenas três: *substantia*, *qualitas*, *actio*. E assim também Descartes e Espinosa restringem as categorias ontológicas a apenas três: *substância*, *atributo* e *modo*. Note-se que, nessas categorizações, foram excluídos os termos para tipos e níveis lógico-semânticos.

Talvez a noção mais problemática, já no *corpus* aristotélico, seja a categoria de substância. De certo modo a ontologia oficial do ocidente foi capturada pela *interpretação* do ser dos entes como substância realizada por Aristóteles.[1] Na sua obra, com efeito, formula-se a definição mais recorrente de ontologia ou metafísica: "ciência que estuda o ente enquanto ente (*on he on*) e os atributos que lhe pertencem essencialmente" (Met. IV, 20); todavia, a entidade dos entes é logo subsumida por uma ideia que veio a ser dominante: "o que antigamente, agora e sempre se indagou e sempre foi objeto de dúvida: o que é o ente (*ti to on*)? equivale a: o que é a substância (*ousia*)?" (Met, Z, 1028b). Embora constantemente retomada, a interpretação categorial do ser sempre esteve mais para a lógica do que para a ontologia.

Contudo, deve-se ter sempre presente que, embora a história do pensamento ocidental tenha sido pré-dominada por essa imagem do pensamento a partir do domínio cristão até o século XIX, *a escola estoica*, durante os seus mais de setecentos anos de existência ininterrupta, operou uma outra forma de lógica baseada em uma outra tábua de categorias, fundada não na ideia de *termo* proposicional, substantivo gramatical, mas antes na ideia de *nexo proposicional não-substancial*.[2] Ora, essa ideia já prefigurava a anulação do importe ontológico da cópula ou do verbo ser, e sua interpretação substancialista, desenvolvida a partir de Kant e Fre-

1 Todavia, esse não é um aspecto apenas do pensamento ocidental. A escola Vaisesika, uma das quatro mais influentes do pensamento hindu, desenvolveu uma doutrina com o propósito explícito de "enumerar e nomear tudo o que nesse mundo tem o caráter de ser", respondendo a pergunta "o que há aí?". Esse sistema era composto por seis categorias (*padartha*): substância (*dravya*), qualidade (*guna*), movimento (*karman*), universal (*samanya*), particular (*visesa*) e inerência (*samavaya*); a categoria da substância inclui nove espécies: terra, água, fogo, ar, éter, espaço, tempo, almas, e órgãos mentais. Cf. W. Halbfass, *On being and what there is* (New York, State University of NY Press, 1992.

ge, a qual foi decisiva para a transformação da lógica e da ontologia contemporâneas. Além disso, a ontologia estoica recusava um interdito platônico[1], ao colocar como categoria ontológica básica, como gênero supremo, não o ser (*on*) ou a substância (*ousia*), mas o algo (*ti*). Esse algo, puro objeto lógico, tanto poderia ser uma entidade concreta ou corporal quanto uma entidade irreal ou incorpórea, as quais se subdividiam cada uma em duas categorias: o

---

2 Isso se percebe na noção de proposição ou axioma básico nas inferências. A proposição estóica enuncia acontecimentos (fatos) e seus encadeamentos; a proposição aristotélica esta atribui predicados a um sujeito. As inferências estóicas operam sobre relações de implicação entre proposições que versam sobre encadeamentos de acontecimentos do tipo "há luz; logo, é dia" ou "Se o primeiro, então, o segundo; o segundo, logo, o primeiro"; já as inferências aristotélicas versam sobre o encadeamento de termos categóricos do tipo (Sócrates é um homem, ora todos os homens são mortais, logo Sócrates é mortal). Cf. J. Brun, *O estoicismo* 1986; B. Mates, *Stoic Logic*, .

1 A origem da ontologia, enquanto disciplina do pensamento filosófico, pode ser rastreada até se chegar ao poema de Parmênides, pois ali já se oferece uma resposta à pergunta pelo ser das coisas que são e pelo não-ser das coisas que não-são. Todavia, a reflexão sobre a resposta para pergunta pelo ser das coisas, mais precisamente, sobre o que significa afinal dizer de algo que é ou que não é, ou seja, sobre o que se diz ou pensa quando se atribui "ser" ou "não-ser" a alguma coisa, essa reflexão é seguramente obra de Platão, sobretudo no diálogo *Sofista*. Com efeito, nesse diálogo explicitamente toma-se a decisão de disciplinar o pensamento, prosseguindo o mandamento da musa de Parmênides, em conformidade à regra de ater-se sempre e tão somente ao ser do que é. A passagem trata do problema do ME ON, do que não é, e ali levanta-se a questão da possibilidade de se poder dizer, enunciar, significar o não-ser, ou melhor, a questão do que é significado com estas palavras, o que e de que se diz "não-ser". Não se diz nem do que é e nem sobre o que é (TO ON). Ora, isso parece indicar que há uma ligação intrínseca entre dizer e dizer o que é, conforme essa passagem do diálogo *Sofista* (237a):

152. Estrangeiro: ... Diga-me: atreveríamos nós a proferir de uma ou outra maneira o que absolutamente não é?

153. Teeteto: Como haveríamos de fazê-lo?

154. Estrangeiro: Sem, pois, qualquer espírito de discussão ou de brincadeira, suponhamos que, ponderada seriamente a questão, alguém que nos ouve tivesse que indicar a que objeto (poion) se deve aplicar este nome de "não-ser"; como, acreditamos, ele o aplicaria? A que objeto e com que qualidades, quer em seu próprio pensamento ou em explicação que então tivesse de apresentar?

155. Teeteto: Tua pergunta é difícil e, para um espírito como o meu, diria que é quase completamente insolúvel.

156. Estrangeiro: Em todo caso, uma coisa é certa: não se poderia atribuir o não-ser a qualquer ser que se considere.

157. Teeteto: Como haveríamos de fazê-lo?

158. Estrangeiro: Ora, se não podemos atribuí-lo ao ser, seja igualmente de todo incorreto atribuí-lo ao "algo" (ti).

159. Teeteto: Como não?

substrato (*hypokeimenon*), a matéria sem qualidades; a qualidade (*poion*), as determinações que diferenciam as coisas; os modo de ser (*pos echon*) e a relação (*pros ti*). As duas primeiras categorias indicam entidades concretas, isto é, materiais, ao passo que as duas últimas indicam entidades abstratas. A noção de algo será retomada a partir de Kant e Husserl através da noção de *objeto qualquer* e terá um papel central nas novas propostas de ontologia formal do século XX.[1] Assim, quando Frege utiliza a palavra objeto, no estrito sentido lógico do termo, ela não contém nenhuma indicação sobre ser ou não isso uma substância, ou sobre ser concreto ou abstrato. Do mesmo modo, Alexius Meinong, ao defender a tese de que toda consciência é consciência de algo, não implicava aí nenhuma tese acerca desse objeto existir ou não, ser ou não.

Todavia, a concepção estoica foi logo capturada pelo renascimento das escolas aristotélica e platônica no início da era cristã, bem como pela cada vez mais pré-dominante Teologia de extração religiosa. Orígenes e Plotino representam bem essa fusão, pois as suas filosofias contêm traços daquelas três heranças do mediterrâneo. Com efeito, Plotino desenvolveu um sistema de categorias dúplice. Por um lado, cinco categorias abstratas ou inteligíveis: ente (*on*), repouso (*stasis*), movimento (*kinesis*), mesmo (*tautotes*) e outro (*heterotes*). Por outro, cinco categorias sensíveis: substância (*ousia*), relação (*pros ti*), quantidade (*poson*), qualidade (*poion*) e movimento (kinesis).

Pode-se perceber que o sistema categorial de Plotino, seguindo os estoicos, já procura delimitar as categorias abstratas e as categorias sensíveis ou concretas. Todavia, ainda assim há dificul-

---

160. Estrangeiro: Ao que creio, está também claro para nós, que este vocábulo "algo" se aplica, em todas as nossas expressões, ao ser. Com efeito, é impossível formulá-lo só, nu, despido de tudo o que tenha o ser, não é?

161. ....

162. Estrangeiro: E, inevitavelmente, quem não diz alguma coisa, ao que parece, absolutamente, nada diz.

163. ....

164. Estrangeiro: Compreendes então que não se poderia, legitimamente, nem pronunciar, nem dizer, nem pensar o não-ser em si mesmo; que, ao contrário, ele é impensável, inefável, impronunciável e inexprimível?

165. Teeteto: Perfeitamente."

1 Cf. NEF, *L'objet quelconque*, 1998.

dades. A primeira delas é a ocorrência da categoria "movimento" nas duas séries. Outra, que se tornará a pedra no sapato dos filósofos até o século XIX, a indistinção entre categorias propriamente lógicas ou formais, como a de quantidade, que está na série das abstratas, e categorias materiais, como a de movimento, que está nas duas séries. A própria distinção entre categorias inteligíveis e categorias sensíveis precisava ainda ser esclarecida.

Entretanto, uma revolução estava em andamento. A teologia cristã tinha no seu cerne a concepção de que deus seria um ser que era *pessoa*, isto é, uma entidade consciente, dotada de vontade e de inteligência. Na concepção de Agostinho e Tomás de Aquino, essa entidade era o fundamento e a fonte de todo e qualquer outro ente, mais ainda, dela provinha a própria entidade dos entes. Daí que a metafísica, embora fosse concebida como ciência do ser enquanto ser, em última instância restava dependente da ciência do sumo ente. Todavia, a revolução propriamente não era essa. Quando lemos hoje as *Meditações Metafísicas* de Descartes, isso às vezes passa desapercebido, como muitas outras revoluções. Pois, a ciência ou as verdades alcançadas pelas meditações de Descartes dizem respeito ao "eu pensante" e fundamentam-se antes de mais nada na própria atividade que é o pensar. As categorias de substância pensante, substância divina e substância corpórea são alcançadas a partir da realidade da atividade de pensar consciente de *si*. Que esse *si*, pessoal, tal como as pessoas da trindade cristã, seja pensado como uma substância entre outras substâncias, e como um ente entre entes, apenas esconde a novidade de sua posição como categoria ontológica básica.

Esse feito aparece claramente na definição de *metafísica* posterior a Descartes. Com efeito, podíamos ainda ler em Suarez a seguinte caracterização: "esta ciência abstrai dos sensíveis e das coisas materiais, (...) e ela contempla de uma parte as coisas divinas e separadas da matéria, e de outra parte a razão comum do

ente, os quais podem existir sem matéria."[1] Nessa caracterização, a metafísica é uma ciência das coisas mesmas, ela trata da entidade dos próprios entes. Menos de um século depois, entretanto, lemos em Baumgarten: a metafísica é a "ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano".[2] Essa modificação no conceito mesmo de metafísica refletir-se-ia imediatamente no conceito de categoria. Essa reflexão é exemplar na obra de Kant.

2. Kant: formas básicas de juízos[3]

A partir das críticas medievais e modernas formuladas principalmente contra a categoria da substância e a teoria do silogismo, as categorias deixaram de ser concebidas como ontológicas e passaram a ser pensadas como *transcendentais*, num sentido bem determinado,[4] qual seja, conceitos fundamentais pelos quais uma coisa pode nos ser dada, ou pelos quais uma coisa pode ser pensa-

---

1 (Abstrahit haec scientia a sensibilibus, seu materialibus rebus, (...) et res divinas et materia separatas et communionem rationem entis, quae absque materia existere possunt, contemplatur.) (*Disputationes metaphysicae*, I, Proemium, O.o. éd. Berton, Paris, 1856-1877, t. XXV, p. 2. (Cf. tbém: "Eadem ergo scientia, quae de his specialibus objectis tractat, simul considerat omnia praedicta, quae illis sunt cum aliis rebus communia, et haec tota est metaphysica doctrina" (Ibidem, I, s.3, n.10, p. 25).

2 "Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum", em *Metaphysica*, prolegomena, §1; Halle, 1739.

3 *Crítica da Razão Pura*, "Dos conceitos puros do entendimento ou categorias", B102-109.

4 O termo "transcendental" tinha dois sentidos bem definidos antes de Kant introduzir a sua definição. Por um lado, com esse termo era indicado o aspecto das realidades que estavam para além da matéria e do mundo natural. Nesse sentido, Deus era uma realidade transcendental. Por outro lado, sobretudo a partir de Tomás de Aquino, o termo transcendental indica o caráter necessário de certas noções. Desse modo, para todo e qualquer ente, dele se pode predicar bom, belo, unidade e verdade. esses predicados seriam convertíveis entre si. Em Tomás de Aquino o caráter transcendental já aparecia ligado à concebibilidade de um objeto. No entanto, no realismo aristotélico-tomista, ainda hoje, os transcendentais dizem respeito primeiramente ao ente, e apenas secundariamente ao conhecer. Conforme J. MARITAIN, *Sete lições sobre o ser* (São Paulo, Loyola, 2001), "cada um destes transcendentais é o próprio ser tomado em certo aspecto, eles não lhe acrescentam nada real (...), eles são como que uma duplicação do ser para e em nosso espírito, não há distinção real entre o ser e o uno, entre ser e o verdadeiro, entre o ser e o bom".Cf. também para esse tema, A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos* (Madrid, Rialp, 2002).

da. Essa reviravolta foi denominada por Kant de "revolução kopernicana" e continha no seu cerne uma redefinição da própria ideia de categoria.[1] Com efeitos ainda hoje perceptíveis na filosofia, Kant sugeriu uma nova tábua de categorias baseada no que ele supunha serem as doze formas lógicas fundamentais de *juízo* pelos quais se poderia atribuir alguma coisa a um objeto qualquer. Para Kant, as categorias seriam os conceitos puros (não adquiridos pela experiência) do entendimento, tendo sua fonte nas meras *formas a priori* do juízo.

As formas fundamentais de juízos de Kant retomam, em parte, a distinção aristotélica entre qualidade e quantidade de uma proposição, em parte as distinções modais e metódicas, chegando à seguinte classificação:

(1) universais,	particulares,	singulares	(quantidade);
(2) afirmativos,	negativos,	infinitos	(qualidade);
(3) categóricos,	hipotéticos,	disjuntivos	(relação);
(4) problemáticos,	assertóricos,	apodíticos	(modalidade);

A partir dessas doze classes de juízos, ele retirou a seguinte tábua de categorias, as quais configurariam todo e qualquer conteúdo judicável objetivamente:

(i) Quantidade: Unidade, Pluralidade, Totalidade;

(ii) Qualidade: Realidade, Negação, Limitação;

(iii) Relação: Inerência e Subsistência (substantia et accidens);

1 CRP, B304-305: "Mediante uma categoria pura – na qual se abstrai de toda a condição da intuição sensível, como a única possível a nós – não é, portanto, determinado um objeto, mas somente expresso em vários modos o pensamento de um objeto em geral." (...) as categorias puras sem as condições formais da sensibilidade possuem uma significação meramente transcendental, mas nenhum uso transcendental, porque este é em si mesmo impossível, enquanto faltam às categorias todas as condições para qualquer uso (nos juízos), a saber, as condições formais para a subsunção de qualquer eventual objeto sob esses conceitos; (...) tais categorias são, muito antes, meramente a forma pura do uso do entendimento com respeito aos objetos em geral e ao pensamento. As categorias mediante tal forma apenas não podem pensar ou determinar nenhum objeto".

Causalidade e Dependência (causa e efeito);

Comunidade (ação recíproca entre agente e paciente);

(iv) Modalidade: Possibilidade e Impossibilidade;

Existência e Não-ser;

Necessidade e Contingência.

Qualquer conteúdo de pensamento, qualquer objeto de discussão, enquanto apreensível objetivamente, se enquadraria nessas determinações. O próprio Kant tinha esta formulação como um dos maiores feitos da história do pensamento humano. Ele afirmava que "isto é a coisa mais difícil que já pode ser realizada em prol da metafísica". Em parte, isso se devia a ele acreditar que esse achado revelava a estrutura fundante da própria capacidade de pensar comum a todos os seres racionais. E isto porque:

> Este é, pois, o elenco de todos os conceitos puros originários da síntese que o entendimento contém em si *a priori* e somente devido aos quais ele é, além disso, um entendimento puro, na medida em que unicamente por tais conceitos pode compreender algo do múltiplo da intuição, isto é, pensar um objeto dela. Esta divisão é produzida sistematicamente a partir de um princípio comum, a saber, da faculdade de julgar (que equivale à faculdade de pensar)[1].

Explicitamente é enunciado que tais conceitos têm sua fonte na faculdade de julgar, e não nas coisas mesmas. Agora, nem por isso eles são meramente subjetivos: "*as categorias puras não são outra coisa do que representações das coisas em geral, na medida em que o múltiplo da sua intuição tem de ser pensado mediante uma ou outra dessas funções lógicas*" (CRP, A 245-6). A filosofia transcendental é, de certo ponto de vista, a tentativa de justificar essa tese. Devemos perguntar como Kant justifica essa dúzia de classes de juízos como fundamentais ou primárias, e como ele jus-

1 Idem, B106, p74.

tifica a inferência das categorias a partir daqueles tipos de juízos. Efetivamente, são esses os tipos de juízos os mais básicos?

Atualmente muitos pensam que Kant não tem como justificar essas suas escolhas.[1] A lógica posterior a Frege e Russell não reconhece tal classificação dos juízos básicos como básica, assim como não reconhece a forma e as proposições dos silogismo aristotélicos como sendo fundamentais para as inferências. Em outras palavras, a teoria da proposição e a teoria do juízo de Kant, para a lógica padrão atual, não é mais aceitável. G. Ryle, no seu artigo "Categorias", aceitando a nova lógica, é explícito em suas críticas:

> A linha de abordagem de Kant era, em princípio, muito mais esclarecedora do que a de Aristóteles. Infelizmente, a sua execução foi irremediavelmente mal orientada. A sua subvariedade de juízos *infinitos* é uma fraude; existem inúmeros tipos de juízos *universais*, mas o tipo que Kant estava considerando deveria figurar sob a rubrica dos juízos hipotéticos; a divisão em juízos assertóricos, problemáticos e apodíticos é forçada, pois os dois últimos são casos especiais de juízos hipotéticos; a divisão em categóricos, hipotéticos e disjuntivos, além de incorporar uma divisão cruzada, contém uma omissão escandalosa, pois (a) o que Kant tinha em mente era a distinção entre proposições simples e compostas e (b) ele omitiu, dessa última classe, as proposições conjuntivas da forma *p* e *q*. Só das proposições simples é que se pode dizer verdadeiramente que elas devem ser afirmativas ou negativas e universais, particulares ou singulares, visto que, numa proposição conjuntiva, disjuntiva ou hipotética com dois membros, por exemplo, uma das proposições ligadas pode ser de uma dessas formas, enquanto que a segunda pode ser de uma das outras formas. A distinção entre as formas disjuntiva e hipotética é falsa. Não foi estabelecida nenhuma distinção evidente entre proposições gerais e não gerais; não se encontra nenhum lugar para proposições do tipo: *sete vacas estão no campo*, *a maioria dos homens usa casacos*, *João está provavelmente morto*. E, finalmente, nas proposições simples singulares, não se estabelece nenhuma distinção entre proposições atributivas e proposições relacionais; a categoria aristotélica dos predicados relacionais é completamente ignorada.[2]

Essa avaliação claramente indica uma diferença de quadro teórico de base. Aristóteles, Kant e a teoria lógica da proposição de um Frege e de Russell-Whitehead, usada por Ryle, têm pressu-

1 Nietzsche ironiza a solução de Kant, em § 11, de *Além de bem e mal*.

postos conceituais muito diferentes. Devemos admitir, Ryle é impiedoso no rigor com que fala sobre Kant. Mas, em filosofia não se trata justamente de rigor no julgar e no tratar as pretensões de verdade? Se baixarmos a régua na filosofia, como esperar que ela se mantenha ou se eleve em outros âmbitos da atividade humana? – Não consiste a tarefa da filosofia em manter elevada e em elevar mais e mais a baliza frente às pretensões humanas? Ora, se há um âmbito em que as confusões podem nos levar a raciocínios equivocados e a falsas inferências esse é o da categorização básica intrínseca à lógica e à ontologia. Agora, como julgar essa avaliação de Ryle? A partir de que critérios e de que teorias podemos discernir o que é aí justo e injusto, correto e incorreto?

3. Análise, abstração e formalização

As categorias têm um papel fundamental nas inferências e raciocínios, os quais dependem essencialmente da determinação do sentido e do valor de verdade de proposições. A partir de Leibniz, costuma-se falar em verdades de razão e verdades de fato, ou ainda em verdades determinadas apenas pela relação de inclusão ou exclusão dos termos conceituais envolvidos numa proposição e verdades que dependem de fatores extrínsecos à proposição. As primeiras poderiam ser descobertas apenas analisando-se os conceitos relacionados, por isso foram denominadas verdades analíticas.

Esta noção é o resultado de uma longa história, remontando ao princípio *praedicatum inest subjecto*, ou teoria da inerência, o qual tem origem no texto *Categorias* de Aristóteles. Autores modernos, tais como Locke[1], Leibniz[2] e Kant, estão inteiramente de acordo acerca de um ponto: uma verdade analítica é aquela em

2 p. 28-29. Seguindo esse juízo, Loparic, *A semântica transcendental de Kant,* acrescenta: "... muitos pontos são obscuros e mesmo objetáveis. O conceito de quantificação é confuso e parcamente desenvolvido. Não há clareza, por exemplo, quanto à diferença entre a negação proposicional e a predicativa. O ponto de vista da relação mistura a relação entre conceitos, expressa pelos juízos categóricos, com relações entre juízos. O ponto de vista da modalidade é antes metodológico-epistemológico do que semântico." (p. 210).

que o dito pelo termo-predicado está dito ou contido no que é dito pelo termo-sujeito. Leibniz e Locke entendiam que as propriedades das proposições hoje chamadas de analíticas se devem a uma identidade explícita ou implícita entre os seus termos. Nessa concepção a analiticidade é uma relação entre determinadas representações ou conceitos, p.ex., entre o conceito humanidade e o conceito animalidade. Por isso, o qualificativo "analítica": a verdade da proposição é alcançada pela mera análise, ou exposição dos elementos primitivos (ideias, conceitos) componentes da proposição[1]. O que significa dizer que o exame preciso do conteúdo conceitual dos termos articulados na proposição seria suficiente para garantir a asserção de sua verdade ou falsidade. Admitindo-se que todo e qualquer conteúdo apenas possa se dar mediante tais ideias

---

1 Locke, com efeito, distinguiu verdade real, instrutiva, das verdades verbais, não-instrutivas, baseadas no significado das palavras. Denominou "proposições frívolas", as proposições de identidade e aquelas em que uma parte de ideia complexa é predicada do nome do todo, ou o gênero é predicado da espécie. (*Ensaio acerca do entendimento humano*, IV, VIII). O diagnóstico de Locke era que "sendo apenas acerca do siginificado das palavras"(§6), "não contêm nada nelas, a não ser o uso e aplicação destes sinais" (§§ 6, 7, 13). Apesar da certeza que acompanha tais proposições, elas "não trazem aumento ao nosso conhecimento", isto porque "antes que uma pessoa forme qualquer proposição, supõe-se que entende os termos que usa nela" (§7). Cf. também Proust, *Questions de forme*, pp. 10-22.

2 A característica fundamental de uma proposição verdadeira, seja ela contingente ou necessária, é que "a conexão entre o sujeito e o predicado tem seu fundamento na natureza dum e doutro"(*Discours...*, § 13). O que significa dizer que *a verdade depende única e exclusivamente da noção-sujeito e da noção-predicado.* Nenhum outro fator importa para a determinação da verdade de uma proposição. Mais ainda, efetivamente basta apenas o conhecimento completo da noção-sujeito para se saber a verdade de qualquer proposição acerca do objeto em questão. Por isso Leibniz pode dizer que toda verdade, de certo modo é *a priori*, pois, com efeito, isto não depende da experiência. A noção que está por detrás da concepção de verdade de Leibniz é a de *identidade*. No *Discours* o princípio para a verdade de proposições é *praedicatum inest subjecto*. Sobretudo, convém lembrar que tanto o princípio da identidade e não-contradição quanto o princípio da razão suficiente estão contidos, num certo sentido, diz Leibniz, na definição de verdade e falsidade. O que nos remete de novo ao princípio da *inerência*.

1 Leibniz, *Monadologia*, §33: "Há duas espécies de verdades; as de raciocínio e as de fato. As verdades de raciocínio são necessárias e o seu oposto é impossível; e as de fato são contingentes e o seu oposto é possível. Quando uma verdade é necessária pode encontrar-se a sua razão pela análise, resolvendo-a em ideias e em verdades mais simples até se chegar às primitivas."

ou conceitos, temos a vinculação entre analiticidade e aprioricidade.

Kant retoma essa conceituação, não obstante a nova articulação conceitual em que ela é inserida dentro da analítica transcendental. Com efeito, tal definição considerava duas propriedades: a de inclusão conceitual e a de negação auto-contraditória. A verdade analítica era primeiramente pensada como um juízo cujo conceito-predicado está incluso no conceito-sujeito.

> Em todos os juízos em que for pensada a relação de um sujeito com o predicado (se considero apenas os juízos afirmativos, pois a aplicação aos negativos é posteriormente fácil), essa relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo contido (ocultamente) nesse conceito A, ou B jaz completamente fora do conceito A, embora esteja em conexão com o mesmo. No primeiro caso denomino o juízo analítico, no outro sintético. Juízos analíticos (os afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa conexão for pensada sem identidade, devem denominar-se juízos sintéticos.[1]

Na medida em que o juízo está fundado numa identidade, a sua negação tem que ser auto-contraditória: "Todos os juízos analíticos dependem inteiramente da lei de contradição... (o predicado de um juízo analítico afirmativo) não pode ser negado (do sujeito) sem contradição" (*Prolegômenos*, §2, p. 15). Isto explica o caráter necessário de tais juízos. E, uma vez que a verdade do juízo depende apenas da sua constituição, segue-se o caráter *a priori*: "...antes de recorrer à experiência já possuo no conceito todas as condições para o meu juízo, conceito do qual posso extrair o predicado segundo o princípio de contradição" (CRP, p. 27 (B12).

Como se pode ver, o ponto básico para Kant é a inclusão conceitual, desde que se tome o princípio de não-contradição em relação ao conceito e não à proposição: um conceito não pode ter e não ter uma característica (nota). Pelo contrário, se a noção de contradição é pensada como aplicando-se à proposição, então Kant estaria confundindo dois tipos de inclusão, a inclusão de um

1 *CRP*, p. 27, B10-11.

conceito em outro, e a inclusão lógica ou implicação de uma proposição por outra. Mas esta distinção apenas pode ser apreendida completamente quando se abandona o foco nas representações que compõem a proposição, nos termos, e focaliza-se antes a forma da proposição, isto é, quando se deixa de pensar a proposição como composta pela junção de partes autônomas e anteriores em relação à inteira proposição.[1]

A noção clássica de verdade analítica começa a ser modificada por B. Bolzano, e esta mudança está associada justamente a uma reconceituação das noções de conceito e de proposição. Para Bolzano, as proposições analíticas não eram pensadas como passíveis de serem reduzidas a identidades entre representações específicas, mas a partir da ideia de que a sua verdade, ao contrário, de certo modo não dependeria das representações ou conceitos nela articulados:

Eu penso que a importância (das proposições analíticas) está no fato que sua verdade ou falsidade não depende das representações individuais de que elas são compostas. (...)

> Überhaupt deucht es mir, dass alle diese Erklärungen das, was jene Art von Sätzen eigentlich *wichtig* macht, nicht genug hervorheben. Dieses besteht, wie ich glaube, darin, dass ihre Wahr- oder Falschheit nicht von den einzelnen Vorstellungen, aus denen sie bestehen, abhängt, sondern dieselbe verbleibt, was für Veränderungen man auch mit einigen derselben vornimmt, vorausgesetzt, dass man nur nicht die Gegenständlichkeit des Satzes selbst zerstöret.[2]

A característica básica da proposição analítica, privilegiada por Bolzano, é que ela independe dos conceitos e representações em sua particularidade: é a matriz das proposições, que é *indiferente* ao conteúdo, que determina a sua verdade. A propriedade essencial das proposições analíticas não é que elas sejam resolvíveis em uma identidade; antes, é uma certa forma ou modo de articular as representações:

---

1 Aqui reencontramos a disputa entre lógica aristotélica, baseada em termos como primitivos, e a lógica estóica, baseada em proposições como primitivas. Essa disputa foi questão de vida e morte nos séculos XII-XIV e ficou conhecida como a disputa entre *terministas* e *proposicionalistas*.

2 *Wissenschaftlehre II*, § 148, s88; página 234 na edição de 1963.

> Insonderheit ist leicht zu begreifen, dass kein Satz so gebildet sein könne, dass ihm die Beschaffenheit, von der wir jetzt sprechen, bliebe, auch wenn wir *alle* Vorstellungen, aus denen er bestehet, als veränderlich ansehen wollen. Denn dürften wir alle in einem Satze befindliche Vorstellungen nach Belieben abändern: so könnten wir ihn in jeden belieben andern verwandeln, und folglich gewiss bald einen wahren, bald einen falschen Satz aus ihm machen. Wenn es aber auch nur eine *einzige* Vorstellung in einem Satze gibt, welche sich willkürlich abändern lässt, ohne die Wahr- oder Falschheit desselben zu stören; d.h. Wenn alle Sätze, die durch den Austausch dieser Vorstellung mit beliebigen andern zum Vorscheine kommen, entweder insgesamt wahr oder insgesamt falsch sind, vorausgesetzt, dass sie nur Gegenständlichkeit haben: so ist schon diese Beschaffenheit des Satzes merkwürdig genug , um ihn von allen, bei denen dies nicht der Fall ist, zu unterscheiden. [1].

Este ponto de vista faz sentido se a proposição não mais é vista como um agregado formado a partir de blocos autônomos (conceitos ou representações), mas antes como uma estrutura com propriedades próprias e independentes do conteúdo. O que é acentuado é a "forma" na qual as representações são articuladas, sendo esta forma a responsável pela verdade da proposição. Além disso, Bolzano introduz o conceito de validade de uma proposição (*§ 147. Begriff der Gültigkeit eines Satzes*) a partir da idéia de uma substituição de partes constituintes por outras preservadora do valor de verdade e da objetividade da proposição. Esse conceito está na raiz das teorias de Frege e Husserl sobre proposições com ou sem-sentido que serão utilizadas para indicar diferenças categoriais.

Todavia, se ela não pressupõe a relação de inclusão/exclusão entre dois conceitos, a noção de proposição analítica agora pode ser utilizada para pensar outras proposições distintas daquelas admitidas na lógica tradicional, isto é, as categóricas. Isso abriu espaço para que se incluísse entre as analíticas proposições antes excluídas por definição. Além disso, se a verdade de uma proposição não depende sempre da relação entre os termos, outras formas válidas de inferências podem ser aceitas, para além daquelas baseadas na articulação de inclusão e exclusão entre três termos em que está baseada a teoria do silogismo. Uma outra ideia de Bolzano,

1 Ibidem, §148, s83; 1963, p. 231.

explicitamente concebida contra Kant, é que nem sempre um conceito precisa ser aplicável a um objeto para ser legítimo. Em outras palavras, a legitimidade e admissibilidade do uso de um conceito não pode ser baseada na sua aplicação ao múltiplo da intuição. Para Kant, e de certo modo para Aristóteles, um conceito em última instância reenvia para uma experiência possível ou para uma realidade. Para Bolzano isso excluiria os conceitos lógico-matemáticos. Com essas ideias, alguma coisa estava se modificando na base da própria lógica, e, como era de se esperar, essas modificações além de mexerem com as coisas da Lógica também mexiam com a lógica das coisas!

Esses passos estão diretamente relacionados à transformação da ideia mesma de conceito e de categoria ontológica operada nas obras de Frege e Husserl. Embora as concepções aristotélica e kantiana sejam as concepções mais comuns ainda hoje, a partir de Frege e principalmente de Husserl, as categorias foram concebidas como estritamente formais, no sentido de determinações lógicas sem nenhum conteúdo e que apenas estabelecem a *forma* pura de conteúdos. Nesse sentido, Frege e Husserl representam um ponto de virada na teoria lógica de base da ontologia e da teoria das categorias. O ponto principal é uma nova concepção de "conceito" e de "categoria", tendo como principal antecedente a proposta de redefinição de proposição analítica por Bolzano. Com efeito, a partir dos trabalhos desses autores, se deu o abandono da abordagem aristotélica-kantiana e a adoção da via de Bolzano e Frege na teoria da predicação, da proposição e das categorias.[1]

As tábuas de categorias tradicionais continham misturadas tanto categorias materiais quanto categorias formais, tanto categorias lógicas e semânticas quanto categorias de objetos. Além disso, em geral não era clara a distinção dos tipos e níveis lógicos dos conceitos em relação às categorias de objetos e fatos. Essas indistinções tinham como fonte a própria concepção do que eram

1 BENMAKHLOUF, A. *Frege: le nécessaire et le superflu*. J. Vrin, 2002; BENOIST, J. *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*. J. Vrin, 1999; PROUST, J. *Questions de forme: logique et proposition analytique de Kant a Carnap*. Fayard, 1986.

os conceitos e as categorias. Por um lado, os conceitos e ideias eram tratados como entidades reais tal como as coisas e eventos. E quando isso não era aceito, a ideia principal era que os conceitos eram alcançados por um processo de abstração a partir dos objetos particulares.[1] A partir das experiências com entidades particulares, como uma manada de animais, formar-se-iam os conceitos fixando-se apenas nas características comuns a um grupo de animais. O conceito de cavalo codificaria as características que certos animais particulares têm em comum.

Navegando contra a corrente, Frege e Husserl exploraram até o fim a ideia kantiana de que as categorias têm sua fonte na atividade judicativa. Isso implicava a recusa de que as categorias mais gerais fossem derivadas da experiência com objetos particulares, e também que elas fossem entidades ao lado desses objetos. Porém, ambos irão afastar-se de Kant em pontos básicos e irão discordar entre si sobre a fonte, a estrutura e o conteúdo do pensar e do julgar. Um dos pontos principais do afastamento em relação à doutrina kantiana diz respeito precisamente sobre o que pode ser um objeto. Bolzano havia criticado Kant por restringir a legitimidade da aplicação de conceitos à esfera do dado na intuição sensível, interditando qualquer pretensão de se falar objetivamente de entidades abstratas ou ideais. A ideia de Bolzano é que na lógica e sobretudo nas matemáticas há conceitos que tem como correlatos objetos ideais não dados na sensibilidade. A justificação de Bolzano, entretanto, era em termos platônicos. Frege e Husserl, ambos, admitirão francamente objetos abstratos, formais ou ideais, mas fornecerão justificativas diferentes.

Frege tomará o fio condutor da linguagem como o meio pelo qual reformulará a imagem do pensamento. As suas categorias básicas serão puramente formais ou lógicas, no sentido de não serem derivadas da abstração de propriedades comuns de entidades particulares. Com efeito, Frege pronunciou-se várias vezes contra essa concepção abstracionista dos conceitos. Assim, contra Espinosa, ele diz:

1 J. Locke. "As palavras são empregadas por meio de generalização quando elas são usadas como signos para idéias gerais.

> [esse pensador] comete o erro de supor que o conceito apenas possa ser obtido diretamente por abstração a partir de vários objetos. Pelo contrário, pode-se também chegar a um conceito partindo-se das notas características; e nesse caso é possível que nada caia sob ele. Se isto não acontecesse, nunca se poderia negar a existência, e assim também a afirmação de existência perderia conteúdo. (*Fundamentos da Aritmética*, § 49)

Frege havia iniciado a sua obra com a publicação da *Conceitografia* explicitamente afastando-se em relação a alguns dos fundamentos da lógica tradicional e, assim, inaugurando a nova lógica. Embora a lógica criticada por Frege seja aquela formulada por Leibniz, a escola de Port Royal e Kant, essa compartilhava com a antiga teoria do silogismo a mesma estrutura categorial dos enunciados básicos. Na medida em que as nossas enunciações se deixam analisar em termos que indicam *o que* e o *de que* se fala, Frege substituiu a análise gramatical da lógica tradicional, cujos termos eram ambos categoriais (ideias, universais), e cuja forma lógica era do tipo sujeito-predicado, propondo uma análise em termos de *argumento* e *função*. A partir disso foi possível operar com relações de consequência lógica entre proposições não-categóricas. Desse modo o privilégio dos termos universais foi quebrado e as operações de quantificação sobre particulares foi admitida.

A lógica, com efeito, trata tão somente das relações de implicação entre proposições. Os seus diferentes ramos são expressões dos diferentes tipos de enunciados e dos diferentes tipos de relação de consequência lógica. No que diz respeito às categorias, sejam elas aristotélicas ou kantianas, Frege não tem nada a dizer, a não ser justamente na medida em que tais propostas continham indicações sobre a tipificação formal dos termos proposicionais. Com efeito, a lógica tradicional operava com a ideia subjacente de que a forma lógica das proposições simples era do tipo "S é P" onde "S" e "P" são termos categóricos, ocupando a posição de sujeito e predicado. A relação expressa pelo "é" seria sempre de inclusão: o predicado está contido no sujeito. A negação e a quantidade viriam se acrescentar a essa estrutura básica. Desse modo, um enunciado do tipo "Sócrates é calvo" deveria ser entendido

como significando que a característica 'calvo' está entre as características de Sócrates. “Sócrates”, por conseguinte, significaria um conceito individual e apenas indiretamente uma entidade particular.

Para Frege, entretanto, esse enunciado tem a forma lógica dos enunciados particulares simples, em que um conceito aplica-se a um indivíduo ou particular. Em termos mais técnicos, a forma lógica desse enunciado tem uma função de verdade (*F* = “... é calvo”) e um argumento (*x* = “Sócrates”). Frege distinguia os termos que não eram predicáveis de outros termos, os termos para objetos, dos termos que expressavam predicados de objetos, os termos conceituais ou funções. Essa distinção é categorial, pois *objeto* e *conceito* constituem para Frege os referentes básicos das proposições. A introdução dessa diferença categorial Frege a justificou em termos lógicos e semânticos, no sentido de que os critérios para se distinguir um objeto de um conceito eram tanto fundados em diferenças semânticas quanto em diferenças lógicas dos termos usados para designá-los. O seu argumento, embora parta de distinções obtidas da análise de diferenças gramaticais das expressões componentes de uma sentença, é lógico:

> Na sentença “a estrela matutina é Vênus”, temos dois nomes próprios. “Estrela matutina” e “Vênus”, para o mesmo objeto. Na sentença “a estrela matutina é um planeta”, temos um nome próprio, “a estrela matutina”, e um termo conceitual: “um planeta”. Linguisticamente, nada mais ocorreu do que “Vênus” ter sido substituído por “um planeta”; mas, conteudisticamente, a relação tornou-se completamente distinta. Uma identidade é reversível; mas o cair um objeto sob um conceito não é uma relação reversível. O “é”, na sentença “a estrela matutina é Vênus”, não é, obviamente, uma mera cópula; conteudisticamente, o “é” é aqui uma parte essencial do predicado, e portanto, a palavra “Vênus” não constitui por si só o predicado total.[1]

A partir disso, Frege fazia uma outra distinção entre duas operações lógicas, que se expressam ambas gramaticalmente como predicações do tipo sujeito-predicado, mas que são de natureza lógica diferente, qual seja, a aplicação de um conceito a um objeto, como na sentença “João é um animal”, e a aplicação de um conceito a outro conceito, como na sentença “A identidade é uma

1 “Sobre o conceito e o objeto”, p. 91; cf. também *Fundamentos da Aritmética*, § 66.

relação". Para isso, ele distinguia os termos conceituais conforme aplicavam-se a objetos ou a conceitos, respectivamente como *conceitos de primeiro nível* e *conceitos de nível superior*. Não havia limite superior para essa hierarquia de tipos lógicos de termos distinguidos pelo nível na hierarquia. Desse modo, embora tenha a mesma estrutura gramatical do exemplo acima, podemos apontar para o sem-sentido do enunciado "A igualdade é branca", se significamos com "igualdade" um conceito de segundo nível e por "branca" um conceito de primeiro nível. A brancura aplica-se a objetos, mas a relação de igualdade não é um objeto. Logo, apesar da gramaticalidade e da significação linguageira, essa sentença é absurda logicamente, tendo em vista uma distinção ontológica.

O cerne da tese de Frege era a distinção formal de tipos de predicados com base na *forma lógica* das sentenças significativas. Além disso, Frege buscava tornar explícito a diferença entre a parte lógica do significado e o seu conteúdo material. Frege percebeu, e ele estava com inteira razão nisso, que certos enunciados, embora gramatical e linguisticamente corretos, eram *sem-sentido* ou absurdos. A partir disso, Frege argumentou em favor da necessidade de distinguir *objetos* de *conceitos*, entre *propriedades* de objetos e notas *características* de conceitos, e além disso exigia a distinção nítida entre conceitos de primeiro nível, sob os quais caem objetos, e conceitos de níveis superiores, sob os quais caem outros conceitos. A sua tese é que "*a predicação que é feita de um conceito não é adequada para um objeto. Os conceitos de segundo nível, sob os quais caem conceitos, são fundamentalmente diferentes dos conceitos de primeiro nível, sob os quais caem objetos*"[1]. Essas distinções, embora Frege não falasse nesses termos, podem ser vistas como a base categorial de sua ontologia.[2]

A distinção entre objeto, conceito de primeiro nível e conceitos de níveis superiores, deve ser vista como ontológica, na medida em que os termos de uma proposição verdadeira devem ter não apenas sentido, mas também referentes ou correlatos reais. No

1 "Sobre o conceito e o objeto", p. 98.

2 GROSSMANN, R. "Frege's ontology", *The Philosophical Review*, v.70, n.1, 23-40, jan.1961.

nível zero estariam os diferentes objetos, a seguir no nível um, as propriedades de objetos, depois, no nível dois, as propriedades de propriedades. Todavia, a partir do segundo nível se trata propriamente falando de conceitos e de propriedades *lógicos*, ou seja, conceitos que não são alcançados por um processo de abstração de características comuns a vários objetos. Daí que há uma diferença categorial entre predicações que usam um ou outro tipo de conceito. Por exemplo, dados dois objetos X e Y, podemos predicar deles tanto que são *idênticos* quanto que são *azuis*. Todavia, o conceito de identidade não é conceito no mesmo sentido que o conceito de azul, pois, por um lado, eles pertencem a níveis diferentes e tem como suas instâncias realidades diferentes; por outro lado, eles não são alcançados pelo mesmo processo, visto que um provém da experiência sensível e o outro não. A partir disso podemos ver que os conceitos básicos, lógicos, tais como objeto, propriedade, conceito, nota característica, sentido, proposição, número, relação, identidade, existência, não são alcançados por abstração generalizante a partir da experiência; tais conceitos não provêm da experiência interna (domínio psicológico) e também não da experiência externa (domínio da efetividade). Para Frege, tais conceitos, assim como os objetos abstratos, como os números, nos são dados apenas através da linguagem.

O ponto a ser considerado aqui é a reflexão dessa teoria na discussão das categorias. De certo modo, essa abordagem elimina todo conteúdo da discussão, restando apenas a estrutura ou forma lógica implícita nas antigas armações categoriais, pois, a teoria da hierarquia de tipos lógicos recupera formalmente aquelas relações de implicação entre os termos da árvore de Porfírio, assim como a distinção entre a categoria da substância e as demais categorias aristotélicas, bem como a ideia kantiana de tipos de juízo. Todavia, o faz apenas enquanto distinções lógico-semânticas distinguíveis na estrutura formal das proposições ou pensamentos expressos linguisticamente.

Dizer que certos conceitos são formais implica diferenciá-los de outros conceitos. Para Frege essa distinção resolvia-se em última instância na noção de validade de inferências e de verdade de proposições. As proposições, enquanto sentidos ou pensamentos expressos por meio de sentenças, diferenciam-se por estabelecerem na sua forma lógica diferentes condições de verdade. As relações de implicação ou consequência entre proposições estabelecem condições de validade. A partir disso Frege distinguia três planos de realidade, conforme as condições de verdade e validade: o *subjetivo*, o objetivo *efetivo* e o objetivo não-efetivo ou *formal*, os quais indicam diferentes categorias de conteúdos judicáveis que podem ser postos como argumentos e funções de proposições.[1] Na verdade, Frege praticamente desenvolveu apenas uma teoria lógica do objeto em geral, não teorizando sobre os diferentes tipos de objetos. Os diferentes âmbitos sobre os quais as nossas enunciações se pronunciam caem todos sob a categoria de objeto ou de conceito, e os gêneros subjetivo, objetivo efetivo e objetivo não-efetivo indicam mais as condições de verdade desses enunciados do que propriamente uma região ontológica. As condições de verdade dos nossos enunciados, porém, são aquilo que ele denominava o sentido (*Sinn*) das expressões frasais utilizadas para realizá-las.

---

1 Frege não admitia nenhum catálogo *a priori* desses conteúdos. A sua tese era que o real, aquilo que pode ser pensado, poderia ser esquematizado de diferentes modos, assim como um objeto poderia ser apreendido por diferentes formas de identificação individualizadoras: "O pensamento não é suficiente, por si mesmo, para determinar o que se deva considerar como sujeito. Quando se diz "o sujeito desse juízo", designa-se um componente determinado apenas quando, simultaneamente, se indica uma determinada maneira de decomposição. Frequentemente, determina-se o sujeito em relação a um determinado contexto. Mas nunca devemos esquecer que sentenças diferentes podem exprimir o mesmo pensamento. (...) A linguagem tem meios de fazer aparecer como sujeito, ora esta, ora aquela parte do pensamento (...). Não nos deve surpreender então que a mesma sentença possa ser concebida como uma predicação sobre um conceito ou como uma predicação sobre o objeto, embora se deva observar que estas predicações são distintas. Na sentença "há pelo menos uma raiz quadrada de 4", é impossível substituir as palavras "uma raiz quadrada de 4" por "o conceito *raiz quadrada de 4*"; isto é, a predicação que convém ao conceito não convém ao objeto". ("Sobre o conceito e o objeto", p. 97).

Ora, embora o cerne da proposta de categorização de Frege seja a distinção entre conceito e objeto, o seu ponto nevrálgico é essa noção de sentido (não confundir com "sentido" relativo aos cinco órgãos dos sentidos). Isto porque objetos apenas se dão para nós via algum *sentido*, e os sentidos de um objeto são infinitos. Agora, o que é um sentido? Um sentido é um complexo conceitual individuador ou identificador.[1] A expressão portuguesa, no uso atual da língua, "A capital do estado de Santa Catarina da República Federativa do Brasil" expressa um tal sentido e, na medida em que este sentido identifica ou individua uma cidade, tal expressão *significa* a cidade cujo nome próprio é Florianópolis. A expressão "a cidade cujo nome é Florianópolis" também expressa um sentido. Dois sentidos para um mesmo objeto, qual seja, a cidade onde está localizada a Universidade Federal de Santa Catarina. Todavia, esta expressão também expressa um sentido! Logo, embora estejamos a falar de uma cidade concreta, a única maneira de trazê-la para o discurso e considerá-la no nosso pensamento é por meio de um desses ou de outro sentido. Ora, estamos nós mesmos falando dos sentidos das expressões, logo, há sentidos que se aplicam a sentidos! Isso parece circular e pode nos levar a contrasensos.

A incompletude da teorização de Frege fica evidente quando nos perguntamos sobre uma compreensão mais refinada do sujeito das enunciações, isto é, dos entes sencientes, falantes e pensantes. Em Frege, com efeito, a teorização lógico-metodológica prepondera sobre a teorização sobre os conteúdos e conceitos mais concretos. Isso se deve em parte porque ele acreditava que a análise do conteúdo de nossas enunciações era tarefa das ciências e das práticas, não da Filosofia, e em parte porque ele se dedicou apenas a um ramo da filosofia, a filosofia da lógica e da matemática, não se pronunciando sobre os demais ramos.

As indicações de Frege sugerem já que os conceitos não provém todos da mesma fonte. A legitimidade de um conceito não mais está ligada à sua aplicabilidade na determinação do múltiplo

1 Cf. Chateaubriand, *Logical Forms,* cap. 11.

da sensibilidade. Tal como Bolzano, Frege admitia a existência de conceitos que não se aplicavam a objetos e que portanto não eram provenientes de um processo de abstração generalizante. O trabalho de explicitar e diferenciar claramente esse ponto coube porém a Husserl.

4. Husserl e as categorias ontológicas formais

> É preciso distinguir nitidamente as relações de generalização e especialização de um tipo essencialmente outro de relações, a *passagem do material à generalidade no formal lógico puro* ou, inversamente, a *materialização* de um formal lógico. (Husserl, *Idéias para uma fenomenologia pura*, § 13)

Edmund Husserl em duas obras fundamentais, *Investigações Lógicas* e *Idéias para uma fenomenologia pura*, propôs a retomada da ontologia e a separação explícita da *ontologia formal* em relação as *ontologias regionais* ou materiais. Desse modo, ele estava acatando a abordagem formal de Frege, mas, ao mesmo tempo indicando que aqueles conteúdos deixados de lado ainda eram tematizáveis no interior da atividade conceitual da filosofia. Para Husserl a fonte básica dos conceitos e categorias, porém, não era apenas a atividade de *enunciação*, linguística e lógica, mas também a *intuição* perceptiva, os estados de consciência ou vivências não-linguísticos.

Isso o leva a constantemente distinguir entre conceitos provenientes do âmbito lógico-semântico e conceitos provenientes do âmbito da percepção e das vivências. O ponto teórico principal está na distinção de duas fontes de noções e de inteligibilidade, as quais dão origem a dois tipos de conceitos:

> Nós distinguiremos a abstração sensível, isto é, a abstração que se conforma simplesmente, e eventualmente de maneira apropriada, à intuição sensível, da abstração não sensível, e das parcialmente sensíveis, isto é, aquelas onde a consciência de generalidade realizada se constrói em parte sobre atos da intuição sensível, depois em parte sobre atos não sensíveis, e, por conseguinte, se relaciona a formas de pensamento (categoriais) que, por natureza, não podem ser preenchidas por nenhum gênero de sensibilidade. Para o primeiro caso, os conceitos puros advém da sensibilidade seja interna seja externa, como cor, peso, dor, juízo, vontade; para o segundo caso, os conceitos tais

> como série, soma, disjunção, identidade, ser, etc., oferecem os exemplos adequados" (*Investigações Lógicas*, II, 3)

Na obra posterior, *Idéias para uma fenomenologia pura*, esses dois processos foram explicitamente distinguidos e nomeados, como Formalização e Generalização, e colocados no cerne da ontologia formal. As categorias formais são alcançadas pela remoção de conteúdo de uma proposição, já as categorias gerais são alcançadas pelo processo tradicional de generalização a partir de casos particulares.

Em outras palavras, as noções genéricas ou conceitos teriam dois sentidos muito diferentes. Em Frege essa distinção era feita através da diferenciação entre conceitos de primeiro nível, que se aplicam a objetos, e conceitos de nível superior, que se aplicam a conceitos. Os conceitos sem nenhum conteúdo objetal, tal como os da lógica pura, seriam propriamente falando formais. O ponto principal de Husserl foi a inflexão dessa distinção na própria teoria das categorias e na ontologia, introduzindo a noção de "conceito propriamente formal". Com efeito, diz ele:

> As necessidades ou as leis que definem as classes quaisquer de dependência encontram seu fundamento na particularidade essencial dos conteúdos, na sua especificidade (...). A estas essências correspondem os "conceitos materiais" ou proposições que nós distinguimos rigorosamente dos "conceitos simplesmente formais", e as proposições que são isentas de toda matéria concreta. Destes últimos conceitos fazem parte as *categorias lógicas formais e as categorias ontológicas formais* que são ligadas com elas por nexos de essência (...), tal como as formações sintáticas que delas resultam. Os conceitos como *algo*, ou *uma coisa qualquer*, *objeto, qualidade, relação, conexão, pluralidade, número, ordem, número ordinal, todo, parte, grandeza,* etc. têm uma caráter fundamentalmente diferente daquele dos conceitos como *casa, árvore, cor, som, espaço, sensação, sentimento*, etc., os quais exprimem qualquer coisa de concreto. Enquanto aqueles se agrupam em torno da idéia vazia de algo ou de objeto qualquer, e estão ligadas a ele por axiomas ontológicos formais, esses outros se ordenam em torno dos diferentes gêneros concretos mais gerais (*categorias materiais*) nos quais estão enraizadas as ontologias materiais". (*Investigações Lógicas*, III, 11)

A partir dessas considerações, costuma-se agora falar de lógica, matemática, ontologia *formais*, em contraposição às lógicas, matemáticas e ontologias *aplicadas* a um domínio de objetos es-

pecial. E, por conseguinte, em categorias formais e puras e categorias materiais e aplicadas.

A partir dessas distinções, Husserl propôs que certos enunciados são sem-sentido, não por infringirem uma regra gramatical ou lógica, mas antes porque o sujeito lógico é *categorialmente* diferente do predicado lógico. Por exemplo, a construção "O meu pensamento é azul". Nesse enunciado tudo se acha em perfeita ordem gramatical e lógica, mas acontece que o predicado azul implica extensão e pensamentos são inextensos. Temos aqui um *erro categorial*, propriamente falando. Ora, esse tipo de abordagem indica que os conteúdos materiais do discurso também contêm relações de implicação para além daquelas explicitadas nas diferentes lógicas. Em outras palavras, as relações de pertencimento e exclusão, de congruência e incongruência, de parte e todo, etc., implícitas nos termos singulares e gerais, não apreensíveis pelos operadores de quantificação e conectivos lógicos, devem ser explicitados por meio de *uma teoria geral das categorias formais e materiais*.

Além dessa distinção, entre categorias formais e materiais, nas *Investigações Lógicas* é posto como tarefa da lógica pura fixar duas séries correlatas de categorias: as categorias de significação puras (*reinen Bedeutungskategorien*) e as categorias ontológicas puras (*reinen gegenständlichen Kategorien*) (LU, I, § 67). Às primeiras pertencem as noções de Conceito, Proposição, Verdade, conjunção, disjunção, etc.; às segundas, os conceitos correlatos como Objeto, estado de coisas, unidade, multiplicidade, número, relação, etc.. Desse modo, pode-se notar, temos dois eixos a partir dos quais são diferenciadas as categorias husserlianas: o eixo formal-material e o eixo significação-objeto.

Em Husserl temos uma concepção objetivista das categorias, elas valem das coisas mesmas, mas os objetos e regiões sempre são de e para uma consciência intencional. As categorias de significação e de objeto são inteiramente *a priori*; elas "surgem apenas em relação a nossa variação das funções de pensamento: a sua base concreta é encontra-se apenas nos possíveis atos de pensamento, como tais, ou nos correlatos que podem ser apreendidos

neles" (1913/2000, 237). As categorias lógico-ontológicas, nesse sentido, são categorias descritivas das essências e formas de coisas possíveis. Nessa linha, Husserl estabeleceu uma tábua de categorias formais e materiais abrangente, capaz de apreender a totalidade dos conteúdos dos nossos enunciados e intuições. O projeto da obra *Idéias* tinha a pretensão de abarcar todos os tipos de objetos dados na consciência. A seguinte tábua de categorias, ordenada por D. W. Smith, nos dá uma noção da articulação categorial esboçada por Husserl:[1]

1. Fato (entidade concreta ou real)
2. Essência (entidade ideal)
2.1 Essência formal ou Forma
2.1.1 Forma predicativa ou sintática
1. Individual
a. substrato (individual independente)
b. momento (individual dependente)
c. evento (ocorrência dependente)
2. espécies
3. propriedades/qualidades
4. relação
5. estado de coisas
6. conexões: *e*, *ou*, *não*, *se-então* (em estados de coisas)
2.1.2 Formas matemáticas
1. unidade
2. pluralidade
3. número
4. conjunto
5. pluralidade
2.1.3 formas ônticas
1. forma mereológica: parte, todo
2. dependência
2.1.4 forma intencional
1. caráter intencional
2. relação intencional
2.2 Essência material ou região
1. Natureza

1 *Mind World, Essays in Phenomenology and Ontology*, p. 264. Cf. ainda pp. 162, 181, 261.

a. inanimada
b. animada
2. Cultura
3. Consciência

3. Sentido (entidade semântica)
1. conceito individual, percepto, ...
2. conceito predicativo, percepto, ...
3. proposição

4. Conectivos lógicos: “e”, “ou”, “não”, “se-então”.

Note-se que o esquema categorial está organizado a partir de quatro categorias básicas: Fato, Essência, Sentido, Conectivo. Nela ainda vemos uma distinção análoga à distinção entre a categoria da substância e as demais categorias de Aristóteles, pois apenas a categoria dos fatos indica o real em que as demais estão fundadas enquanto irreais. Além disso, as categorias formais puras, lógicas e semânticas, respectivamente as categorias de Conectivo e de Sentido, são estritamente separadas das categorias propriamente ontológicas e conteudísticas de Fatos e Essências. Essa distinção ancora-se na dupla proveniência dos conceitos e categorias: a formalização e a generalização.

Todavia, deve-se notar que as categorias husserlianas, embora ditas ontológicas, tem unicamente um caráter descritivo, pois propriamente falando, elas são transcendentais em sentido kantiano, ou seja, dizem respeito à forma da consciência pura de objetos: “as categorias são *a priori*, elas pertencem à natureza da consciência” (LU, II, 672), “elas são formas preenchíveis que não têm nenhum correlato na percepção” (II, 608). Nesse sentido, esse esquema categorial esconde um segredo circular, qual seja, elas descrevem o esquematismo incito na categoria *2.2.3 Consciência*. Para a fenomenologia a consciência é sempre consciência de algo. Os diferentes modos *de dar-se* de algo na consciência configuram as diferentes categorias desse esquema.

5. Diferentes esquemas de categorias e diferenças categoriais

Aristóteles introduziu a noção de categoria para apreender os "esquemas de predicação do ser" (*skema kathegoria tou ontos*), fundindo o ôntico, o semântico e o lógico. Como vimos, sobretudo em Kant e depois em Husserl, as categorias são definidas como sendo primeiramente esquemas da consciência. Ora, atualmente isso ainda está em disputa, embora para muitos filósofos as categorias *ontológicas* devam ser determinações das próprias coisas, e não determinações da linguagem ou da consciência. Assim, Ingvar Johansson, escreveu um livro em que ele diz apresentar uma "teoria realista de categorias vistas como aspectos reais de ser", e afirma que se trata de um livro sobre o mundo: "Eu estou ocupado com ontologia, não meramente com linguagem". O seu esquema categorial é bem diferente do de Husserl[1]:

1. Espaço-tempo
2. Estado de coisas
3. Qualidade
   - substância
   - propriedade
4. Relação externa
5. Inércia
6. Espontaneidade
7. Tendência
8. Intencionalidade
   - Real
     . Apresentativa
     . Representativa
   - Ficcional

A justificativa para esta e não outras categorias básicas é fornecida pelo método de abstrações sucessivas (1989, p. 1-2). Por exemplo, chega-se a categoria de qualidade por passos acendentes de abstração de uma particular ocorrência de vermelho escuro para vermelho, de vermelho para cor, e finalmente de cor para

1 I. JOHANSSON, 1989.

qualidade. Note-se que nesse esquema, categorias formais e categorias materiais são misturadas, o que é muito questionável, se se tem em vista a distinção entre generalização (por abstração) e formalização.

Reinhard Grossmann, por sua vez, defendeu uma versão descritivista das categorias, e propôs um quadro alternativo, distinguindo oito categorias básicas, com um espírito mais formal:[1]

1. Indivíduos
2. Propriedades
3. Relações
4. Classes
5. Estruturas
6. Quantificadores
7. Fatos
8. Negação.

Embora esta seja uma categorização enxuta, descritiva e formal, causa espanto que não se faça nenhuma distinção de tipo lógico, ou ontológico, entre Negação e Indivíduos, ou entre Quantificadores e Propriedades. Ao dizer que todas essas categorias são ontológicas, que de algum modo dizem respeito ao ser, sem distinguir entre categorias de entidades e categorias lógicas, misturando categorias concretas e abstratas, Grossmann acaba por dificultar a compreensão de sua proposta como proposta de ontologia.

Uma preocupação com distinções desse tipo encontra-se na base da categorização proposta por E. J. Lowe, um dos filósofos mais atuantes na área de ontologia na cena atual. Nesse esquema temos quatro tipos básicos de entidades, indicado pelo nome da teoria, que dá título ao livro principal de Lowe, *The four-category ontology*.[2] O esquema ontológico de Lowe contém uma categoria geral, a de *entidade* sob a qual se hierarquizam oitos categorias:

1 GROSSMANN, R. *The existence of the world*. New York, Routledge, 1992.
2 E. J. LOWE, *The four-category ontology*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

Entidade
- Universais
  - 1. **tipos**
  - 2. **propriedades e relações**
- Particulares
  - 3. **objetos**
    - substâncias
    - não-substâncias
  - 4. **modos** monádicos e relacionais

A justificação para essa hierarquia, e sobretudo para a adoção das quatro categorias fundamentais (Tipos, Propriedades; Objetos, Modos), é a adoção das distinções entre Universal e Particular, por um lado, e entre Abstrato e Concreto, por outro. Desse modo, uma entidade pode ser universal abstrata (Tipo), universal concreta (Propriedade), particular abstrato (Modo), particular concreta (Objeto). Nesse esquema, os tipos são *instanciados* por objetos, e as propriedades e relações são instanciadas por modos. Por sua vez, os tipos são *caracterizados* por propriedades e relações, e os objetos são caracterizados por modos. Desse modo, a categorização ontológica estabelece uma relação direta com dois tipos básicos de predicação: atribuir uma propriedade a um tipo, p. ex., "Gaviões são predadores", e atribuir um modo a um objeto, por exemplo, "Esse gavião tem penas quebradas". Que esse esquema assemelhe-se ao de Frege não é mero acaso.

Esses exemplos de esquemas categoriais são suficientes para mostrar que a questão de quais categorias são as básicas e de como organizá-las continua aberta e muito discutida. Além disso, a própria forma de justificar a introdução ou a exclusão de uma categoria, bem como de organizar as categorias num esquema ordenado, está em disputa. Agora, que critérios e princípios podem ser evocados para se julgar as diferentes e divergentes propostas?

6. O que faz com que uma noção seja uma categoria ontológica?

As categorias ontológicas deveriam nos permitir *diferenciar* completamente o que há, do que pode haver mas não há, e do que não há e não pode haver, de modo acurado a tal ponto que todos os idênticos fossem identificados e todos os diferentes diferenciados. Em geral se diz que as categorias seriam aqueles conceitos mais gerais, sob os quais caem todos os objetos de modo a que nenhum objeto caia sob mais de um deles. Para isso uma categoria ontológica deveria ser (1) geral, (2) exaustiva, (3) exclusiva e (4) formal. Para dar um exemplo, tome-se uma ontologia em que se distinguem objetos físicos, psíquicos e ideais. Dado um objeto X qualquer, antes de mais nada e acima de tudo, X seria ou físico, ou psíquico ou ideal. Se ele for fixado como físico, isso o excluiria das categorias Psíquico e Ideal. Além disso, se estas são categorias ontológicas, então, não pode existir um objeto Y que não seja nem físico nem psíquico ou ideal. Essas condições dão conta da generalidade, da exclusividade e da exaustividade das categorias. A formalidade das categorias ontológicas implica a *indiferença* em relação aos particulares objetos que caem sob elas. A categoria dos objetos físicos, por exemplo, não distingue entre uma pedra e outra pedra, nem entre uma pedra e uma barra de metal. Tanto uns quanto os outros são objetos físicos. Daí se dizer que do ponto de vista ontológico eles são equivalentes ou intersubstituíveis. De certa forma isso já está implícito na noção de generalidade.

A partir dessas considerações podemos abordar um tema atual e bastante interessante relativo às categorias, qual seja, a noção de *diferença e erro categorial*. A ideia é que dado um objeto, se ele pertence a uma determinada categoria, então, as propriedades que podem ser atribuídas a ele devem ser compatíveis com essa categoria. Assim, se tomo um evento psíquico como objeto de consideração, as possíveis propriedades que o caracterizam devem ser todas apropriadas para tal categoria de objeto. O proble-

ma está em como estabelecer critérios para se atestar um erro ou uma diferença categorial.[1]

O critério mais comum é derivado da noção de intersubstituibilidade *salva veritate*. Dois objetos pertenceriam a mesma categoria se a substituição de um pelo outro não alterasse o valor de verdade de uma proposição em que a categoria fosse usada como função ou predicado. Todavia, para isso nós precisaríamos já ter as categorias ontológicas e uma determinada linguagem fixada. Por isso, devemos ir em busca de um critério mais independente.

O procedimento de Ryle consiste em detectar diferenças categoriais e lógicas a partir de sem-sentidos gramaticais e conceituais. O ponto principal está no isolamento de fatores sentenciais, os quais seriam aquelas expressões que poderiam figurar em diferentes sentenças. A suspeita é que tais fatores "só podem ocorrer como fatores em certos tipos de complexos e que eles só podem ocorrer nesses complexos sob determinadas maneiras" (Categorias, p. 25), de tal modo que dada uma sentença, gramaticalmente e logicamente bem formada, a substituição de um fator por outro somente poderia ser feita por *alguns*, mas não por *quaisquer* outros (Categorias, 26). A suposição é que os diferentes fatores que ocorrem numa sentença com sentido determinado seriam de alguma forma apropriados uns aos outros; e os que figuram numa sentença absurda (sem-sentido) seriam inapropriados uns aos outros. Ryle toma essa noção de *inapropriado* e de *sem-sentido* como indício para determinar diferenças categoriais[2]: "Dizer que um dado fator proposicional é de uma determinada categoria ou tipo é dizer que a sua expressão poderia, sem absurdo, completar certos esquemas sentenciais". Daí que: "dois fatores proposicionais pertencem a categorias ou tipos diferentes se existem esquemas de sentença

1 Essa idea é explorada já por Frege e Husserl, mas é Ryle quem a utilizará de modo sistemático. Cf. o verbete "Categories", de Amie Thomasson, na *Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

2 "Chamo de *proposição categorial* a uma proposição que afirma alguma coisa acerca do tipo lógico de um fator ou de um conjunto de fatores. alguns tipos foram oficialmente reconhecidos, tendo recebido marcas registradas, como *qualidade, estado, substância, número, construção lógica, categoria*, etc. Poderíamos denominá-los de *palavras categoriais*." (Categorias, p. 34)

de tal sorte que, quando as expressões para esses fatores são introduzidas como complementos alternativos nos mesmos signos de lacuna, as sentenças resultantes são significantes num caso e absurdas no outro."[1]

Em última análise, o procedimento de Ryle está ancorado na noção de significação e de absurdidade (sem-sentido). Agora, como podemos saber com certeza quando uma frase é ou não absurda, significativa ou não, para além do senso comum? Além disso, como argumentou Smart[2], esse procedimento simplesmente não tem como barrar muitas e as mais estranhas categorizações, já que a noção de frase bem formada, do ponto de vista gramatical e do ponto de vista do conteúdo, é infindável, basta ver a verve dos poetas e escritores. Se a noção de categoria tem o propósito de simplificar e explicitar as diferenças e as identidades, ele deveria ser o mais simples possível. Westerhoof e Thomasson argumentam que o procedimento de Ryle gera categorias de mais.[3]

No entanto, essas críticas em geral esquecem que o cerne da teoria de Ryle era as relações de consequência lógica de uma proposição derivadas de sua forma lógica. A distinção de categorias e tipos deveria em última instância ancorar-se na análise dessas relações de implicação:

> Na realidade, a distinção entre os tipos lógicos de idéias é idêntica à discriminação das formas lógicas das proposições de que as idéias são abstrações. Se uma proposição tem fatores de tipos distintos aos de outra proposição, as proposições são de formas lógicas diferentes e têm diferentes classes de força lógica (...). Há tantos tipos de termos quantas formas de proposições, do mesmo modo em que há tantas encostas para cima quanto encostas para baixo.[4]

Daí que o esclarecimento da noção de categoria depende do esclarecimento da noção mesma de consequência lógica. Todavia, a própria ideia de *forma lógica* em Ryle não é clara. Strawson justamente critica a abordagem de Ryle nesse ponto:

1 "Categorias", pp. 27, 32.
2 "A note on categories", *British Journal for the Philosophy of Science*, 4: 227-8, 1954.
3 Westerhoff, *Ontological Categories*; Amie Thomasson, "Categories", *Stanford Encyclopedia of Philosophy.*
4 "Argumentos filosóficos", p. 333; cf. "categorias", p.

> Ryle cannot mean by 'logical form' what a logician means by this phrase; for a logician, in exhibiting form, is concerned to abstract form *all* differences in subject-matter and hence all differences in type or category of subject-matter.[1]

Para Strawson, o erro de Ryle está em supor uma passagem direta entre a noção de forma lógica e a noção de categoria e tipo. Mas isso não acontece, pois há casos de proposições com forma lógica distinta e que usam a mesma base categorial, como as da forma "Todo F é G" e "Algum F é não é G"; e há casos de proposições com a mesma forma lógica e base categorial distinta, como é o caso das proposições "Há apenas um número primo par" e "Há apenas uma pessoa humana e divina".

A partir das teorias de Frege, M. Dummett defendeu um procedimento alternativo, aparentemente capaz de contornar essas críticas. O ponto de partida está também no uso de diferenças gramaticais para inferir diferenças categoriais e ontológicas. Com efeito, Frege defendia que há uma assimetria entre as expressões que podem ser tanto sujeitos quanto predicados gramaticais e aquelas que somente podem ser sujeitos. Para ele isso revelava que semanticamente esses dois tipos de expressão designavam diferentes entidades lógicas: conceitos e objetos, respectivamente. O cerne do argumento, porém, não é gramatical, mas lógico e tem a ver com sentido do verbo ser usado como ligação predicativa: o da reversibilidade/irreversibilidade de certas predicações, como foi mostrado acima. O problema para essa abordagem é que o procedimento de nominalização é praticamente irrefreável em linguagem corrente: qualquer tópico pode ser nominalizado, seja por substantivação seja pela introdução de uma descrição definida do tipo "o tal e tal". Por isso, faz-se necessário estabelecer um critério para distinguir os nomes propriamente próprios e as expressões designadoras que realmente designam entidades.

A tese de Frege é que para além do critério gramatical, para poder ser legitimamente usada como expressão designadora de um objeto, ou como nome próprio na terminologia de Frege, uma ex-

1 STRAWSON, "Categorias", em *Freedom and Resentment*.

pressão deveria codificar *um critério de identidade*. Ou seja, o uso de uma expressão como designadora de um objeto apenas tem sentido se for possível "reconhecer o objeto como o mesmo", ou seja, deve ser possível determinar sob que condições alguma outra expressão designadora estaria pelo mesmo objeto. Em outras palavras, para sabermos que uma expressão E nomeia um objeto X devemos poder determinar se uma outra expressão E' nomeia ou não o mesmo X. Esse critério aplica-se tanto a objetos concretos, como casas e montanhas, quanto a objetos abstratos, como números e estruturas. E, na medida em que Frege admitia que os conceitos eram os referentes de certas expressões predicativas, para que uma expressão designe um conceito devemos poder determinar a verdade de uma sentença de identidade para duas expressões significando um e o mesmo conceito. Assim, como Frege distinguia objetos e conceitos, Dummett sugere que se use o termo "categoria" apenas para classes de objetos, e o termo "tipo" para classes de conceitos. Todavia, em ambos os casos as classes são delimitadas em função de um critério de identidade:

> Uma grande variedade de nomes comuns, pois, tem como parte de seu sentido um critério de identidade, e isso nós podemos dizer assim: que envolvido na apreensão de seu sentido está o saber a que espécie, ou ao menos a que categoria, de objetos eles se aplicam. Mas, ao mesmo tempo, deve estar sempre associado um critério de identidade a cada nome próprio genuíno; isto é, para compreender um nome próprio, nós devemos saber para qual espécie ou categoria de objeto ele é usado para nomear. Segue-se que cada nome próprio deve pertencer a alguma classe de nomes, com todos os quais está associado o mesmo critério de identidade: eles são nomes de objetos pertencentes a uma categoria.[1]

A partir dessa ideia, Dummett defende que se poderia estabelecer *distinções categoriais* entre objetos tendo como base as distinções gramaticais. O procedimento seria assim: uma vez distinguidas as categorias gramaticais, isso nos habilitaria a fixar a categoria ontológica de *objeto,* por referência à categoria linguística de nome próprio, isto é, por referência àqueles nomes próprios

1 *Frege: Philosophy of* Language, p. 76.

para os quais nós temos um critério de identidade assegurado, e, a partir disso, prosseguir estabelecendo distinções categoriais entre objetos.[1] As diferenças categoriais entre os objetos seriam derivadas das *diferenças de critério de identidade* associadas às significações das diferentes expressões designadoras de objeto. Duas expressões designadoras de objetos cujo sentido contivesse o mesmo critério de identidade pertenceriam à mesma *categoria*.

Todavia, pode-se argumentar contra Ryle e Dummett que os procedimentos para diferenciar e identificar categorias não alcançam o plano ontológico, na medida em que os seus critérios são lógico-gramaticais. Eles especificariam tão somente o como ou a estrutura das expressões categoriais, sem dizer *o que* ou o seu conteúdo. Ora, a ontologia trata também do que é que há, do que é isso que há e das condições de existência das diferentes entidades. Por isso, em geral o que define uma categoria como ontológica tem a ver com estabelecer *condições de existência* e *modos de ser*, para além das condições de identidade, para as entidades às quais ela caracteriza. Uma intuição basilar é que a existência e a identidade de uma entidade pertencente a uma categoria tem de ser *independente* da existência e da identidade de entidades pertencentes a outra categoria.[2] Além disso, outra intuição é que duas entidades se diferenciam não apenas por serem numericamente distintas, mas também por serem seres distintos, isto é, por terem modos de ser e de existência distintos. Assim, o que identificaria um objeto como entidade física deveria ser diferente daquilo que identificaria um objeto psíquico. Se a marca identificatória da fisicalidade fosse apenas extensão, bastaria a ocorrência dessa propriedade para que estivéssemos diante de um objeto físico. A extensionalidade tanto implicaria a fisicalidade quanto excluiria a idealidade e a psiquicidade do putativo objeto. Por conseguinte, a extensão indicaria também uma condição de existência para um objeto

1 *Frege: Philosophy of* Language, p. 79.

2 Lowe, 2006: "that the existence and identity conditions of entities belonging to that category cannot be exhastively specified in terms of ontological dependency relations between those entities and entities of other categories" (p. 8). Para uma avaliação extensa e crítica desse problema, cf. WESTERHOFF, *Ontological Categories* (Oxford, 2005).

físico: sem extensão nenhum objeto físico. Mas, num certo sentido uma figura geométrica é também extensa, e não é física. Logo, admitido esse modo de falar, devemos buscar outra categoria para fazer a diferença.

Nesse sentido, uma categoria ontológica distinguir-se-ia de outros conceitos por ser mais geral, exaustiva, exclusiva e formal, e por codificar um critério de identidade e condições de existência para entidades. A distinção entre putativas categorias ontológicas básicas, por conseguinte, implicaria, *primeiro*, a demonstração de que elas são os conceitos mais gerais, que elas esgotam o domínio do ser, que elas repartem de modo exclusivo esse domínio e que elas não distinguem as entidades particulares que são suas instâncias; *segundo*, e essa é a parte mais delicada, a demonstração de que tais conceitos garantem critérios de identidade e diferença capazes de identificar os idênticos e diferenciar os diferentes; *terceiro*, a demonstração de que eles estabelecem condições de existência independente para as diferentes entidades reconhecidas.

Os procedimentos para se estabelecer esquemas categoriais e diferenças ontológicas são objeto de intenso debate atualmente. De qualquer modo, esses procedimentos sinalizam para a necessidade de se investigar melhor a própria noção de categoria e o modo como se podem diferenciar categorias. Ainda assim, podemos indicar que a noção de categoria tem como cerne semântico a indicação da indispensabilidade na constituição daquilo a que nós nos referimos e em relação a que nós pensamos, falamos e agimos. Além disso, uma outra marca característica das categorias é a da inteligibilidade, pois um erro categorial implica uma quebra de sentido, ou seja, de compreensibilidade. Estas duas indicações, a indispensabilidade e a inteligibilidade, independem das concepções antes elencadas. Não importa se uma categoria, seja a de *propriedade*, é compreendida como fundada nas coisas mesmas, ou na consciência, ou na linguagem, ou na forma pura do dar-se. O que a torna uma categoria é a sua indispensabilidade na constituição disso que se apresenta e o âmbito de sentido que ela propicia. Por isso mesmo, as discussões históricas sobre quais são as cate-

gorias sempre passa pela tentativa de mostrar que é ou não é possível *passar sem* esta ou aquela, e pela tentativa de mostrar que se pode ou não *compreender* esse ou aquele fenômeno usando-se esta ou aquela categoria. Pode ser que valha a tese do relativismo conceitual; todavia, dessa valência não se segue que estamos dispensados de pensar o modo como nós estruturamos as diferenças e identidades.

VI. QUADRADO ONTOLÓGICO E FORMAS DE PREDICAÇÃO

As palavras "tem", "há" e "existe" são de uso corrente em diferentes contextos de nossas interações comunicativas, em geral associadas a diferentes substantivos. Na vida cotidiana usam-se essas palavras sem maiores problemas, e quando ocorre alguma dúvida, ela é facilmente sanada. Se vamos à feira, as questões "... tomates?", "... frutas vermelhas hoje", "... dinheiro suficiente?" e assemelhadas, nas quais se usa no lugar dos três pontos uma daquelas palavras, são rapidamente respondidas com uma breve investigação. Em geral, o sentido dessas expressões, o de existência de objetos, é idêntico ao da pergunta "*existe* uma pedra no meio do caminho?". Agora, além desse uso, fala-se seguidamente em "existe um modo de fazer caipirinha", "não há nada como uma paixão", "tem uma relação entre o sabor e a cor", "há um número primo par", "há um conceito de consistência", etc. Diante desses usos, uma pergunta então pode ser posta: há um único sentido de existência codificado nessas diferentes expressões, ou não? E se não, quantos há? Perguntado de outro modo: sempre se trata aí da existência de objetos e entidades? Será que esses usos prejulgam o tipo de objeto ou entidade?

Uma maneira de explicar esses usos consiste na introdução de diferentes tipos de seres, aos quais se pode atribuir existência, e dizer que as diferenças de significação se devem aos diferentes modos de ser/existir. A diferença entre universais e particulares às

vezes é assim explanada. A diferença entre uma pedra e uma relação seria a de que a pedra é um particular e que a relação é um universal. Os particulares são concretos e os universais são abstratos. Para alguns, apenas os particulares existem propriamente; para outros, os particulares são apenas exemplificações efêmeras dos verdadeiramente existentes, os universais. Uma outra abordagem diz que ambos existem segundo seu próprio modo, e mantêm uma relação extrínseca; para outros, a relação é intrínseca, no sentido de que não existiriam particulares e universais separados uns dos outros. Uma outra corrente de pensamento faz colapsar a distinção abstrato-concreto e admite a existência de universais concretos e particulares abstratos.

Agora, não obstante os pares de expressões "particular e universal", e "concreto e abstrato", serem de uso corrente, e expressarem duas oposições incorporadas no nosso linguajar cotidiano, não é claro em que sentido elas são empregadas. Por um lado, diz-se que uma pedra é uma entidade *particular*, em contraste com uma ideia, que seria um *universal*. O que se quer dizer é que a ideia, seja a ideia de redondeza, se aplica a muitas entidades diferentes sem deixar de ser uma e a mesma ideia, enfim, que ela pode se repetir. Em termos espaço-temporais, uma ideia, a mesma, se aplica a diferentes entidades em diferentes regiões do espaço-tempo. Já uma entidade particular, ao contrário, somente é o que é uma única vez, não podendo ser diferente ou estar simultaneamente em diferentes regiões espaço-temporais, enfim, é algo irrepetível. Por outro lado, diz-se que uma pedra é uma entidade *concreta*, em contraste com uma qualidade da pedra, que seria um *abstrato*. O que se quer dizer é que a qualidade, seja a sua forma redonda, não existe em separado, e apenas pode ser apreendida na pedra, no sentido de que a temos ao abstrairmos (deixarmos de lado) a massa, o peso, a localização espaço-temporal, etc., da pedra. A pedra, porém, existe e é o que é, se dá, independentemente de qualquer processo de abstração. Em geral se diz que um objeto abstrato não está localizado no espaço-tempo e que ela não entre em relações causais, no sentido de não ser atual ou efetiva.

Uma maneira de compreender essas distinções é tomá-las como distinções entre formas de contribuição semântica de expressões para o conteúdo de nossas enunciações. Admitido o campo de doação da enunciabilidade, trata-se de explicitar diferenças naquilo que é dito por uma frase. Considerem-se as seguintes afirmações e a contribuição semântica das expressões em negrito para o que é enunciado por essas frases:

(1) João cortou **a árvore** plantada por Airton.

(2) **O verde dessa árvore** é mais escuro do que o daquela.

(4) **O corte de árvores** nem sempre é um crime.

(4) A igualdade é um caso de **identidade**.

A partir da distinção acima, podemos dizer que as expressões em negrito referem-se respectivamente a um (1) particular concreto, (2) universal concreto, (3) particular abstrato, e (4) universal abstrato. Note-se, porém, que as expressões "a árvore" e "o verde dessa árvore" indicam um conteúdo coisal que ocorre efetivamente e de maneira única, localizável espaço-temporalmente e que possui relações causais-energéticas, enquanto que as expressões "O corte de árvores" e "identidade" indicam um conteúdo conceitual que pode ser dito de diferentes ocorrências e cujas determinações independem de haver ou não ocorrências efetivas. Ora, essas explicações são claramente insuficientes. Primeiro, por causa do uso frouxo das noções de entidade, conteúdo, qualidade, localização espaço-temporal, etc.. Segundo, por causa da suposição geral de que se podem usar exemplos cotidianos, tais como pedras, formas, propriedades e relações, para ilustrar conceitos e distinções teórico-filosóficos; terceiro, por causa da suposição de que há realmente definições coerentes para esses quatro termos. Façamos então um desvio pela história da filosofia e vejamos se essas distinções ficam mais claras.

1. O quadrado aristotélico

No livro 2 das *Categorias*, Aristóteles introduziu uma distinção ontológica pré-categorial que ainda hoje faz seus efeitos. Trata-se da distinção entre "ser afirmado de um sujeito" e "ser em um sujeito".[1] O ponto de partida de Aristóteles é semântico, pois diz respeito ao *significar* e ao *significado* das expressões em posição de predicado: "o predicado é sempre o signo do que se afirma de outro, isto é, de coisas inerentes a um sujeito, ou contidas em um sujeito", (*Da Interpretação*, §3). Daí a distinção entre quatro casos (1) "predicar algo de um sujeito, ainda que não se ache presente em nenhum sujeito"; (2) "ser em um sujeito, e não predicável de qualquer sujeito"; (3) "simultaneamente, predicável de um sujeito e ser em um sujeito"; (4) "não ser, nem em um sujeito, nem predicável de qualquer sujeito". A distinção diz respeito ao significar dos signos em posição predicativa, e refere-se ao significado das expressões predicáveis; mas, em função do conceito mesmo de significar, para Aristóteles fundado no conceito de ser determinado (*Metafísica*, livro IV), tais distinções se refletem nas distinções ontológicas mais básicas.

Essa distinção lhe permitiu introduzir quatro classes de termos de entidades: (1) o que é tanto afirmado quanto está em um sujeito; (2) o que é afirmado de um sujeito sem estar num sujeito; (3) o que está num sujeito sem ser afirmado de um sujeito; e, por fim, (4) o que não é afirmado de um sujeito nem é em um sujeito. Essa quadripartição ontológica claramente está assentada na suposição da forma de enunciação básica do tipo sujeito-predicado (S é P) e nas ideia de que o "é" tanto pode significar "*ser-em* algo" quanto "*ser-afirmado* de algo". Nesse sentido ela entrecruza o plano semântico (e lógico) com o plano do ser (ôntico). A partir de Boécio[2], fixou-se a designação dessas distinções assim, respectivamente, (1) *substância particular*, (2) *substância universal*, (3) *acidente universal* e (4) *acidente particular*, que pode ser ilustrada pela diferenciação entre, respectivamente, Sócrates ou aquele ho-

1 Categorias, 2, 1 a.; 5, 2 a.

2 Boécio, *Categorias Aristotelis commentaria*, PL 64, 170BC.

mem particular, o humano ou humanidade genérica, a ciência exercida por Sócrates, e o branco do cabelo de Sócrates.

No livro *Isagoge*, *Introdução às categorias de Aristóteles*, de Porfírio (232-305), escrito no final do século III d.C., encontramos novamente o entrecruzamento de noções semânticas com noções ontológicas na explicação dos predicáveis ou categorias. Com efeito, Porfírio afirma que:

> em cada categoria, há certos termos que são os gêneros mais gerais, outros que são as espécies mais especiais, outros ainda que são intermédios entre os gêneros mais gerais e as espécies mais ínfimas. É mais geral, o termo acima do qual não pudesse haver outro gênero superior; é mais especial o termo do qual não pudesse haver outra espécie subordinada; são intermediários entre o mais geral e o mais especial outros termos que são ao mesmo tempo gêneros e espécies, entendidos, é verdade, relativamente a termos diferentes. Procuremos esclarecer quanto dizemos tomando apenas uma categoria. A *substância* é em si mesmo um gênero; abaixo dela acha-se o *corpo*; abaixo do corpo, o *corpo animado*; abaixo do corpo animado, o *animal*; abaixo do animal, o *animal racional*; abaixo do animal racional, *o homem*; abaixo do homem, enfim, *Sócrates* e *Platão*, e os homens particulares.[1]

Desse modo, o significado das expressões em posição predicativa se distribui em cinco diferentes modos: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. A distinção entre "ser em" e "ser afirmado de" agora pode ser explicitada por meio de uma relação hierárquica de dependência quanto à existência: as únicas entidades propriamente existentes seriam as concretas ou indivíduos *particulares*, como Sócrates, aquele que conversou com Platão e Antístenes, no dia tal e em tal lugar de Atenas. As espécies (*eidos*), bem como os gêneros (*genos*), as diferenças (*diaphora*), os próprios (*idion*) e os acidentes (*symbebekos*), teriam um *modo distinto* de existência, pois eles são realidades *universais*. Porfírio deixou em aberto em relação aos universais "*a questão de saber se elas são realidades em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto, e, admitindo que sejam realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas, se, enfim, são separadas ou se apenas*

1 "Da espécie", p. 60.

subsistem nos sensíveis e segundo estes".[2] Desde então debate-se essa questão, muitas vezes denominada de "o problema dos universais", pois se trata da questão da posição ontológica das predicações verdadeiras que têm como sujeitos lógicos algo que não é um particular concreto.

Foram dadas quatro soluções para este problema: o realismo, que afirma a existência e a entidade dos universais, como independentes da mente e da linguagem e do conhecimento humanos, conforme uma certa leitura de Platão; já o realismo moderado afirma a existência objetiva e formal, mas nega a independência em relação às substâncias concretas; o conceitualismo, que afirma a existência mental dos universais, com valor objetivo (Epicuristas e Estoicos), ou sem valor objetivo (Céticos); e por fim, o nominalismo, que nega a existência e a entidade dos universais, considerando-os meras palavras ou nomes comuns. Essa discussão em geral é codificada em três posições: *universalia ante res*, *in res*, ou *post res*. Respectivamente, universais antes das coisas, nas coisas, ou depois das coisas. Há diferenças quanto ao entendimento desse "antes, nas ou depois": temporal, cognitivo, ontológico, etc. Em geral se menciona, tido como exemplares entre outros, Platão e Agostinho como da opinião de que os universais (*ideias*) existem antes das coisas concretas, Aristóteles e Tomás de Aquino, como da opinião de que os universais existem nas coisas, e G. de Occam e T. Hobbes, da opinião de que universais apenas existem depois das coisas, como impressões mentais.

2. O monismo nominalista

A expressão "nominalismo" genericamente indica a posição pela qual os ditos universais seriam tão somente um efeito de linguagem, no sentido de que são as necessidades e propriedades da linguagem, sobretudo a nominalização, que nos induzem a pensar que há algo mais ali onde há apenas coisas concretas e particula-

2 *Isagoge*, p. 51.

res. Com feito, G. de Occam, c. 1287-1347, estabeleceu uma interpretação suficientemente clara desse problema. Esse monge franciscano, excomungado pelo Papa João XXII, tinha uma certa predileção pela vida minimal. Atribui-se a ele o lema "*Pluralitas non est ponenda sine neccesitate*", isto é, "a pluralidade não deve ser posta sem necessidade". Esse lema está subjacente na sua teoria sobre os universais e predicáveis. Ele defendeu que os universais não tinham existência fora da mente, e que os universais eram apenas signos ou nomes usados para se referir a grupos de indivíduos e a propriedades de indivíduos. Os seus adversários defendiam que, para além das entidades individuais (substâncias particulares) e os estados mentais a eles associados (nossos conceitos), haveria ainda ideias ou universais. Para Occam isso era "pôr uma pluralidade para além da necessidade". Ou seja, para os realistas, se há **um** indivíduo, digamos Sócrates, então, há **várias** outras coisas, os universais: a humanidade, a animalidade, a corporeidade, a calvície, a brancura, a velhice, etc., que Sócrates exemplifica ou que o determinam como isso e aquilo. Para Occam essa pluralidade de entidades era um excesso desnecessário.

A posição de Occam sobre os universais abstratos inicialmente era de que eles não tinham nenhuma existência real, mas tão somente uma existência no pensamento, pertencendo ao domínio do fictício. Propriamente falando, haveria aí era apenas nomes. Depois, ele adotou a teoria de que os universais eram atos do pensamento, atos esses simultaneamente sobre vários objetos. Tais atos ou estados seriam, por sua vez, ontologicamente particulares e sua "universalidade" reduzir-se-ia a serem signos ou predicados de muitos (particulares). Desse modo, ele podia dispensar a sua existência e reformular o significado das sentenças predicativas. A sua análise de um enunciado tal como "Sócrates é semelhante a Platão" era que apenas se necessitava dos particulares Sócrates e Platão; a semelhança não era um terceiro, mas tão somente significava o fato de Platão ter um aspecto correspondente a cada aspecto de Sócrates. Assim, se Sócrates e Platão têm a pele branca, o cabelo louro e ambos são filósofos, eles são semelhantes, sem a

necessidade de acrescentar algo a mais. Por conseguinte, toda realidade extra-mental, isto é, toda entidade concreta seria um particular individual, que pode ser indicado por meio de nomes próprios. Os termos gerais, sobretudo os nomes comuns, não designariam entidades não-particulares, mas tão somente significariam nomeando várias entidades particulares simultaneamente.

Mais tarde, Hobbes (1588-1679) defendeu que "nada no mundo é universal senão os nomes, pois cada coisa particular é individual e singular" (*Leviathan*), e outro inglês, J. Locke, no século XVII, conjuminou a posição nominalista sobre os universais com o empirismo epistemológico e a teoria mentalista da linguagem. Na obra *Ensaio acerca do entendimento humano*, de 1690, Locke combateu duramente a suposição de realidades abstratas, para além das realidades concretas particulares. A sua doutrina combina uma teoria da linguagem e da mente pela qual palavras e ideias são sinais das coisas. As ideias gerais, expressas por nomes comuns serão desligadas de qualquer referência a realidades:

> Geral e universal não comportam a existência real das coisas, mas são criaturas e invenções do entendimento, formadas por ele para seu próprio uso e se referindo apenas a sinais, quer palavras, quer idéias. Foi mostrado que as palavras são gerais quando usadas como sinais de idéias gerais, sendo, deste modo, indiferentemente aplicáveis a várias coisas particulares; e as idéias são gerais quando constituídas para representar diversas coisas particulares, não pertencendo universalmente às próprias coisas, por serem todas particulares do ponto de vista da existência, até mesmo as palavras e idéias que significam coisas gerais. (III, cap. II, "Termos gerais", §11, p. 229)

A tese de Locke era que as noções de essência, espécie, gênero, enfim, todas as ideias abstratas, são um produto do trabalho do entendimento "que abstrai e forma estas idéias gerais" (Ibidem, §12, 229). O correlato das ideias gerais e dos termos abstratos, por conseguinte, não seria do âmbito da realidade; a sua função semântica seria tão somente de classificação das coisas reais a partir das suas relações de semelhança. O que há são coisas particulares. As próprias palavras e ideias são também entidades particulares:

> ... a classificação delas sob nomes é o trabalho do entendimento, captando oportunamente a similitude que observa entre elas para formar idéias gerais abstratas. e estabelece-las na mente, com nomes que lhe são anexados como modelos ou formas, com as quais as coisas particulares, como existentes, concordam, de sorte que passam a ser desta espécie, têm esta denominação, ou são colocadas nesta *classis*. Quando dizemos isto é um homem, este um cavalo; isto é justiça, aquilo crueldade; isto um relógio, aquilo uma alavanca: o que fazemos, além de classificar coisas sob diferentes nomes específicos, como concordantes com estas idéias abstratas, das quais fazemos estes nomes sinais? Que são as essências dessas espécies assinaladas e designadas por nomes, a não ser estas idéias abstratas na mente, que são os laços entre as coisas particulares que existem, e os nomes sob os quais elas estão classificadas? E quando os nomes gerais têm qualquer conexão com os seres particulares, estas idéias abstratas são os meios que os unem, de sorte que as essências da espécie, como distinguida e denominada por nós, nem são nem podem ser nada exceto estas precisas idéias abstratas que temos em nossas mentes. (Ibidem, § 13, p. 229-230))

A partir dessa doutrina, Locke desenvolveu uma teoria do conteúdo semântico das sentenças predicativas que não têm como sujeito lógico um particular. Por essa teoria, tais sentenças sempre são apenas sobre o "significado das palavras", não informando nada acerca das coisas mesmas, mas tão somente sobre as palavras e o uso das palavras. Por isso, Locke as denominou de "proposições frívolas": "*Todas as proposições em que as palavras mais compreensivas, denominadas gêneros, são afirmadas ou de subordinadas ou menos compreensivas, chamadas espécies, ou individuais, são puramente verbais*" (IV, VIII, "Proposições frívolas", § 13, 306). Desse modo, o problema dos universais é resolvido com a eliminação da suposição de entidades abstratas. O ser que pode ser conhecido como existente é o ser que é apreendido pelos sentidos, coisas e sinais, ou é um estado particular de uma mente, apercebido pela introspecção.

Atualmente há diferentes versões nominalistas, sobretudo nas correntes filosóficas cientificamente orientadas. O principal problema enfrentado pelos nominalistas, contudo, é o da especificação das entidades particulares, ou indivíduos, que formariam a

base de toda a realidade. Seriam os objetos individuais cotidianos, como pedras e nuvens, os átomos de Epicuro, as partículas subatômicas da física atual, os dados dos sentidos, as vivências? Essa pergunta apenas chama a atenção para o fato de que o nominalista, ao eliminar os universais do catálogo ontológico, ainda não resolveu todos os problemas. Uma versão contemporânea do nominalismo foi defendida por Nelson Goodman. A sua opinião é que "O nominalista continua nominalista; não importando que indivíduos, qualitativos ou concretos, ele reconhece, na medida em que ele reconheça apenas entidades que são indivíduos. O nominalismo, em outras palavras, exclui tudo exceto indivíduos, mas não decide quais indivíduos existem."[1] Ora, essa atitude liberal não é suficiente para apaziguar os ânimos. A principal crítica provém da aparente incapacidade dos nominalistas de explicarem as verdades matemáticas e de justificarem as teorias científicas, as quais utilizam termos abstratos e universais aparentemente irredutíveis.

3. O quadrado fregeano

Gottlob Frege, no final do século XIX, ao considerar a natureza dos números, defendeu uma posição segundo a qual os números são objetos que, por um lado, não são concretos e empíricos, e por outro, não são abstratos e universais no sentido do platonismo vulgar. Essa posição estranha resulta do entrecruzamento de várias distinções. Primeiro, a distinção entre subjetivo, objetivo efetivo e objetivo não-efetivo;[2] segundo, a distinção entre objeto e conceito;[3] terceiro, a distinção entre sinal, sentido e significado;[4] quarto, a distinção de dois modos de predicação, a saber, a relação de *subsunção* de um objeto a um conceito e a relação de *subordinação* de um conceito a outro conceito.[5] Essas distinções são todas elas alcançadas por meio da análise do conteúdo lógico-semântico

1 *The Structure of Apearance*. Cambridge, Mass., 1951; p. 149.
2 *Os Fundamentos da Arimética*, § 26; Grandgesetze , Einlt.....
3 *Os Fundamentos da Arimética*, § 51, §97; Cf. "Sobre o conceito e o objeto".
4 *Os Fundamentos da Arimética*, § 51; Cf. "Sobre o sentido e a referência".
5 *Os Fundamentos da Arimética*, §§ 52, 54.

de enunciações com pretensão de verdade e, mais especificamente, por meio da análise do que determina as relações de implicação e consequência entre proposições.

A tese de Frege diz que o conteúdo (*Inhalt*) de um predicado difere do conteúdo de um nome. Além disso, um nome comum, tal como "azul", pode ser usado tanto para indicar um particular (objeto) quanto um universal (conceito). Essas diferenças de conteúdo explicitam-se por meio de estruturas gramaticais e lógicas diferentes quanto se os analisa do ponto de vista das relações de implicação e consequência lógica. Ademais, ao explicar essas diferenças lógico-gramaticais, Frege formulou uma distinção propriamente ontológica entre dois tipos de entidades (conceitos e objetos), associando-a a uma distinção lógica entre dois tipos de relação lógica ou formas de predicação (subsunção e subordinação).

Primeiro, Frege argumentou que há uma diferença irredutível entre objetos e conceitos, os quais são os dois tipos básicos de referentes (significados) de uma expressão com função conteudística numa sentença, ou seja, de uma expressão na posição do sujeito lógico ou na posição do predicado lógico. A distinção entre objeto e conceito diz respeito à contribuição semântica de uma expressão constituinte de uma sentença, contribuição essa explicitada no importe que o conteúdo dessa expressão tem nas relações de suposição e consequência. Frege utiliza três níveis de argumentação para fazer essa distinção: gramatical, lógico e ontológico. Gramaticalmente a diferença é indicada pelo uso dos artigos definido e indefinido, e pela possibilidade de ocuparem a posição de sujeito gramatical e de predicado gramatical. Logicamente, em termos de simetria ou assimetria na permutação dos dois lados de um juízo de identidade. Ontologicamente, Frege argumentou que objetos e conceitos são entidades (*Wesen*) com naturezas distintas, no sentido de que os objetos são completos e os conceitos incompletos. O fato de terem naturezas ou essências distintas implica que o que é próprio de um não é próprio de outro. Por isso, Frege defendeu que se devia diferenciar as propriedades de um objeto, e as notas características de um conceito. Em suma:

> A confusão nasce aqui facilmente por falta de distinção entre conceito e objeto. Se se diz: "Um quadrado é um retângulo em que os lados que se tocam são iguais", define-se o conceito *quadrado*, ao indicar as propriedades que algo deve ter para cair sob este conceito. A estas propriedades eu chamo características do conceito. Mas, observe-se que estas características do conceito não são suas propriedades. O conceito *quadrado* não é um retângulo; apenas os objetos que caem sob este conceito são retângulos, do mesmo modo como o conceito *pano negro* não é negro nem pano. Que exista tais objetos ainda não sabemos diretamente por meio da definição.[1]

Usando essas distinções, podemos ver que o tampo de minha mesa tem quatro ângulos e quatro lados iguais, formando um quadrado; agora, o conceito de quadrado não tem ângulos nem lados, o que ele "contém" são as notas características (noções) de quaternidade, de angularidade e lateralidade. A partir dessa distinção, Frege diferenciava duas formas básicas de predicação: predicar um conceito de um objeto, e predicar de um conceito outro conceito. Note-se que se trata de duas operações distintas expressas por frases com forma gramatical idêntica, como exemplificam as frases "A Valentina é brava" e "A identidade é formal". O "é" não significa a mesma operação lógica nessas duas frases. Ele denominou essas duas formas de predicação respectivamente de *Subsunção*, de um objeto a um conceito, e de *Subordinação*, de um conceito a outro conceito. A partir dessas distinções fregeanas pode-se refazer o quadrado ontológico, que lembra o de Aristóteles, mas construído a partir de noções e relações totalmente distintas, nos seguintes termos:

objetos	**conceitos**
propriedades	**notas características**

Esses termos indicam quatro tipos de significados, ou valores semânticos, para expressões que contribuem para o conteúdo judicável de uma sentença. Dada uma expressão, pode-se pergun-

1 *Grundgesetze*, Prólogo.

tar, "nessa posição gramatical, o que ela designa, em termos de sua contribuição para o conteúdo lógico a ser avaliado?" E uma primeira resposta será: ela indica o sujeito lógico, ou o predicado lógico, ou um operador ou um conectivo lógico. Depois, se ela indicar o predicado lógico, uma segunda resposta deveria ser dada: ela indica o predicado lógico de uma subsunção, ou indica o predicado lógico de uma subordinação, resposta esta que apenas pode ser dada se se fixar o sentido do termo que exerce a função de sujeito lógico. Os objetos se diferenciam entre si por suas propriedades. Nesse sentido, propriedades *determinam* objetos. As notas características *definem* os conceitos. E os objetos *caem sob* conceitos. Ademais, algumas estruturas gramaticais predicativas indicam a relação de *subsunção*, isto é, a relação de ordem entre conceitos.

Além disso, Frege ainda distinguia estritamente representação mental (*Vorstellung*), nota característica (*Merkmal*) de um conceito, propriedade (*Eigenschaft*) de um objeto (*Gegenstand*), e sinal (*Zeichen*). Com isso ele queria salvaguardar um âmbito de objetividade e validação para além dos âmbitos da subjetividade e da objetividade experimental.[1] Esta admissão de um domínio (de doação de objetos), para além do domínio de objetos efetivos, acessíveis na experiência sensorial, e do domínio do subjetivo ou estados mentais, sempre restou problemática. Embora Frege, assim como seu antecessor Bolzano, justificasse a introdução desse domínio em termos de compreensão do conteúdo julgável de certos enunciados, para os quais se atribui valores de verdade e relações de implicação bem determinados, como é o caso dos enunciados matemáticos, a suspeita de platonismo não pode ser facilmente evitada. O problema está na suposição de que as proposições lógico-matemáticas sejam sobre alguma coisa, e que as expressões lógico-matemáticas em posição de sujeito lógico desig-

1 "Eu reconheço um domínio do objetivo não-efetivo (*Objectiven Nichtwirklichen*), enquanto que os lógicos psicologistas consideram o não-efetivo como o subjetivo (*Subjectiv*) sem mais. E, obviamente, não se vê claramente por que aquilo que tem uma existência (*Bestand*) independente do emissor de juízos deva ser efetivo, isto é, deva poder atuar diretamente ou indiretamente sobre os sentidos." (*Grundgesetze*, Einleitung)

nem algo. A objeção principal a Frege é que ele estaria fazendo uma falsa analogia, a saber, entre as condições de verdade de uma frase do tipo "João é menor do que Pedro" e "Pedro é calvo", cuja verdade implicaria a existência de objetos, e frases do tipo "2 é menor do que 4" e "2 é primo".

Além disso, a inteira proposta pode ser questionada em termos ontológicos. Pois, o problema de Frege está na atribuição de um conteúdo semântico a certas expressões e frases. Mas, uma vez que para ele a verdade de uma frase depende de suas partes componentes com função semântica codificarem um sentido que tem de remeter a um referente, ele foi forçado a admitir a referência a objetos ideais (objetivos não-efetivos). Esta solução pode ser comparada e diferenciada em relação à tradição que, a partir de Platão e Aristóteles, reconhece diferentes tipos de ser (realidade), admitindo que para além das entidades particulares e concretas, as substâncias, haveria ainda entidades universais e abstratas, as propriedades e relações. O domínio dos objetivos não-efetivos se comporta como o domínio das substâncias, mas tem características do domínio dos universais. Por um lado, um objeto não-efetivo, seja o número 2, é um particular e tem propriedades e relações, ocupando o lugar de sujeito lógico; por outro, ele não é concreto, mas abstrato, embora não seja propriamente falando um universal, pois não pode exercer sozinho a função de predicado lógico. Isso mostra que as distinções indicadas pelos termos "universal" e "abstrato" deixam de ter um lugar bem definido na terminologia fregeana, o que causa espanto.

Com efeito, os quatro conceitos básicos de Frege parecem simplesmente não obedecer à quadripartição tradicional. Isto pode ser visto comparando-se o modelo teórico de Frege com uma reformulação contemporânea do esquema aristotélico, devida a Angelelli (1967), na qual aparecem as relações de predicação, análogas à subordinação e à subsunção existentes na quadripartição de Frege. A teoria clássica da predicação permitiria as seguintes relações de predicação:

substância segunda (humano)	[determinação]	**atributos universais (sabedoria)**
[exemplificação]		[instanciação]
sustância primeira (Sócrates)	[inerência]	**atributos particularizados (sabedoria socrática)**

A partir desse quadrado, emergem quatro relações: exemplificação, instanciação, determinação, e inerência. O que sugere Angelelli é uma explicitação ontológica das diferentes formas de predicação. Desse modo, as distinções lógico-semânticas, referentes ao conteúdo semântico de partes sentenciais, são desdobradas e interpretadas ontologicamente. Correspondendo à distinção entre conceito e objeto, corresponde a distinção entre substância e atributo; todavia, à distinção entre conceito de primeiro nível e conceito de nível superior, agora temos várias distinções. Certamente, Frege resistiria a uma tal leitura de suas teorizações. Sobretudo, tendo em vista o caráter nominalista de suas argumentações, pois, embora ele introduza um domínio de referência objetiva para além dos estados psicológicos particulares e para além dos objetos empíricos particulares, esse terceiro domínio somente era acessível via a linguagem, era, propriamente falando, um efeito do discurso, pois os domínios de referência apenas indicavam *os modos* de validação (*gelten*) de enunciações.

4. Uma ontologia mono-categorial

Uma importante contribuição para esse debate foi a introdução do conceito de *particular abstrato*. Considere-se o uso da expressão "azul" numa frase do tipo "Essa bola é azul, e esse azul é escuro". A diferença de função gramatical dessas duas ocorrências da palavra "azul" indica que o conteúdo semântico codificado a cada vez é diferente; porém, o mecanismo gramatical de retomada anafórica indica que a segunda ocorrência da palavra "azul" indica e repõe o conteúdo semântico da primeira ocorrência. Usando a terminologia tradicional, deveríamos dizer que no primeiro caso "azul" significa um universal abstrato, e que no segundo designa

um particular concreto. Porém, a forma gramatical é de predicação simples, trata-se em ambos da cor azul, logo, essa explanação ontológica não fecha com a explanação gramatical. Agora, como explicar essa diferença?

Um diagnóstico a partir das distinções fregeanas consiste em dizer que estamos fazendo uma confusão entre a cor azul, como conceito, e a coloração azul, como objeto. Naquela frase, na primeira ocorrência a palavra "azul" significa um conceito, na segunda, um objeto. Esse diagnóstico, porém, repõe o problema de Frege; pois se é assim, o que nos impediria de dizer "Esse azul é azul"? Essa frase inicialmente parece trivial e verdadeira; na verdade, parece ter de ser sempre verdadeira. Porém, seguindo Frege, o seu conteúdo seria explicitado como a subsunção de um objeto a um conceito. Mas, o que é o objeto, o que é o conceito? A palavra "azul" significa o que mesmo, um abstrato, a cor, ou um concreto, a coloração de tal objeto; um universal, ou um particular?

O problema está em como compreender a frase "Essa bola é azul". Analisemos o dado, a bola. Podemos usar o conceito de *parte* para isso. A bola em questão é uma bola maciça de plástico. A nossa tendência natural é dizer: a bola não tem partes, ou então que ela tem apenas uma parte, o maciço de poliuretano que se confunde com a própria bola. Agora, a cor azul e a forma esférica perfeita de 10 cm de diâmetro, e o peso de 100g, não são também partes? Muitos diriam que não, que a cor, a forma esférica, o diâmetro e o peso, não são partes, mas *propriedades* da bola. E isto porque as partes de uma coisa concreta e particular são também concretos e particulares; ora, a cor, a forma, o diâmetro e o peso não são concretos, mas abstratos e universais. Seguindo essa linha de raciocínio podemos perceber que a frase tomada como exemplar era ambígua, pois uma mesma palavra ocorria duas vezes, mas com funções semânticas distintas; já a frase "Essa bola é redonda, e essa redondeza é irregular" exibe na sua estrutura essa diferença. Todavia, ainda resta a questão do valor semântico (significado ou referência) dessas duas funções semânticas.

Para esclarecer esse ponto, consideremos a teoria dos *tropos*. Donald C. Williams, no artigo "*On the elements of being*" (1953), defendeu uma posição que ainda hoje faz história. Considerando o exemplo de um pirulito, ele defendeu que:

> Usando agora um termo antigo mas muito apropriado, uma parte grande, como o palito, é "concreta", como o inteiro pirulito, enquanto que uma parte pequena ou difusa, como o componente cor ou o componente forma, é "abstrato". A cor-com-forma é menos abstrata ou mais concreta, mais próximo do concreto que a cor sozinha, mas é mais abstrata ou menos concreta do que cor-mais-forma-mais-sabor, e assim por diante até alcançarmos o complexo total que é o inteiro concreto. Eu proponho que entidades como nossas partes finas ou componentes abstratos são os constituintes primários desse ou qualquer mundo possível, o próprio alfabeto do ser. Elas não apenas são efetivos (*actual*) mas são as únicas efetividades (*actualities*), nesse preciso sentido de que enquanto as entidades de todas as outras categorias são literalmente compostas delas, elas não são compostas de nenhum outro tipo de entidade. Que tal categoria crucial não tenha um nome regular é a característica dos primeiros princípios e é parte daquilo que os tornam dignos de investigação. Uma descrição delas em boa e antiga terminologia tem um tom paradoxal: nossas partes finas são "particulares abstratos".[1]

Essas entidades, supostas por Williams como os constituintes básicos de todo e qualquer ser ou realidade, foram por ele batizadas de *tropos* (*tropes*), e essa tese é conhecida como *teoria dos tropos*.[2] A tese básica dessa teoria é que não precisamos introduzir uma ontologia dualista, com duas categorias exclusivas de ser, concretos e abstratos, ou particulares e universais. Uma única categoria seria suficiente, a dos tropos, os quais seriam as partes concretas mais ínfimas das coisas concretas. Além disso, essa teoria propõe uma reinterpretação da teoria da predicação ou da semântica das frases predicativas, pois tanto o sujeito lógico quanto o predicado significariam algo de concreto, e a relação entre eles seria análoga a de todo-parte.

Desse modo, ao dizermos "A bola é azul" estaríamos dizendo que um ser complexo concreto, a bola, tem uma parte concreta,

---

1 "On the elements of being: I", in *Properties*, ed. by D. H. Mellor and A. Oliver; Oxford UP, 1997, p. 115.

2 Conferir K. Campbell, "The metaphysic of abstract particulars", in *Properties*, ed. by D. H. Mellor and A. Oliver; Oxford UP, 1997; J. Bacon, *Universals and property instances the alphabet of being*; Cambridge, Blackwell, 1995.

o ser-azul. Ao dizermos "O azul é escuro" estaríamos dizendo de um ser complexo concreto, o ser-azul, que ele possui uma parte concreta mais ínfima, o ser-escuro. A recorrência da palavra "ser" nessa descrição indicaria que estamos nos referindo sempre a uma entidade concreta, isto é, da mesma categoria ontológica da inteira bola.

A noção de parte, entretanto, não parece ser adequada. Não se trata aqui, propriamente falando, da relação entre todos e suas partes. Um pirulito pode ser dividido em partes. Agora, se considerarmos uma partícula atômica, o que faz com que ela seja um objeto único, completo e distinto? Na ontologia tradicional, as propriedades e relações de um objeto são *universais*; o objeto mesmo, um *particular*. A partir disso podemos pensar em duas descrições do objeto particular em sua particularidade e completude: (1) um objeto individual é a união de propriedades universais com algo adicional, uma realidade particularizadora (a matéria, o substrato puro). O problema com essa solução é que se formos eliminando as propriedades e relações de um objeto, no final desse processo parece não restar nada. Uma segunda solução consiste em conceber (2) um objeto individual como nada mais do que um feixe de propriedades. O problema com essa solução é que se perde a particularidade, pois as propriedades são universais, e não importa quantas se enfeixem nunca se alcança a individualidade e a distinção características dos indivíduos particulares.

A solução de Williams consiste justamente em conceber (3) os objetos individuais como *feixes de tropos*, isto é, como feixes de casos particulares de qualidades. Desse modo, os elementos dos feixes são tropos, isto é, já particulares, e não importa o quanto eles sejam similares entre si, o vermelho e a maciez de uma rosa serão sempre distintos do vermelho e da maciez das outras rosas. Ou seja, os diferentes feixes (objetos individuais) nunca têm elementos em comum e muito menos podem coincidir completamente.[1] Nessa teoria, cada rosa vermelha é de um vermelho único, não compartilhado pelas outras. Essa teoria ontológica, ao elimi-

1 Campbell, K. "The metaphysic of abstract particulars", in Mellor/Oliver, 1997, p. 132.

nar as entidades abstratas universais, pretende dar conta da multiplicidade de entidades e de propriedades apenas em termos de uma única categoria ontológica, os tropos ou particulares abstratos, pois também as substâncias particulares são agora explicadas em termos de feixes de tropos. A predicação, em última análise, sempre é uma relação entre uma totalidade (feixe) de particulares e um particular individual. Embora aproxime-se e quase encoste no nominalismo, a teoria dos tropos não se passa para o outro lado, pois uma predicação simples não exprime uma relação entre um nome múltiplo e um nome próprio, mas sim entre um todo e uma parte.

5. Uma ontologia quadri-categorial

O que foi dito até aqui permite-nos retomar as distinções postas no início entre particulares e universais, e entre concretos e abstratos. Poderíamos tentar fixar essas noções do seguinte modo: a **particularidade** se caracteriza pela unicidade e irrepetibilidade; a **universalidade** pela repetibilidade e possibilidade de múltiplas ocorrências. Uma vez fixadas essas noções, podemos nos perguntar pela existência ou não de entidades que preenchem essas condições. Além disso, embora as ontologias clássicas admitam a sua existência, a relação entre esses dois tipos de entidade tradicionalmente é um problema, pois uma coisa particular, seja uma pedra, aparentemente relaciona-se com diferentes universais, seja a forma redonda, a cor marrom, o peso de 300g, etc.; universais esses que, por sua vez, podem estar relacionados ao mesmo tempo a outra pedra. O que se quer dizer inicialmente é que de duas pedras, *x* e *y*, pode-se afirmar com verdade os mesmos vários predicados R, M, G, etc.. A depender, porém, da concepção ontológica dos correlatos desses predicados, denomina-se a relação de instanciação, exemplificação, participação, imitação. O nominalista clássico, como vimos, diria que o que há são as entidades particulares, e que os predicados comuns são na verdade meros nomes (palavras, que são também entidades particulares) que nomeiam vários parti-

culares. Logo, a sua tese é que a predicação não representa uma relação entre um particular e um universal, mas sim entre um particular, a coisa ou as coisas, e um signo.

A distinção entre concretos e abstratos, por sua vez, poderia assim ser fixada. Entidades **concretas** são aquelas apreendidas diretamente no sentir, localizadas espaço-temporalmente, independentes no existir, específicas (determinadas), que podem sofrer modificações intrínsecas e que entram em relações de causa e efeito. As entidades **abstratas** seriam aquelas apreendidas por meio da faculdade pensante, pela comparação e avaliação de vários indivíduos particulares; que são exemplificáveis e dependem para existir de particulares; que são genéricos (determináveis), sem limites, nem contornos, nem interior, nem exterior (a-temporais e a-espaciais), e que não sofrem modificações intrínsecas nem causam ou sofrem efeitos. Note-se que assim se fixou o conceito, não a existência, ou inexistência, de entidades que caem sob esse conceito. Agora, pode-se perguntar se essas distinções, detectáveis nos planos gramatical e lógico, têm conotações ontológicas? Posta em termos diretos: universal e particular, concreto e abstrato, são tipos ou modos de ser que diferenciam entidades? Há entidades que são ou concretas, ou abstratas, ou universais, ou particulares? Ou tais distinções dizem respeito ao modo de dar-se e de ser apreendido, ou ao modo de dizer e pensar, a entidade dos entes que são objetos de nosso conhecimento, ação e consideração?

Como vimos nas seções anteriores, essa variedade de categorias básicas tem sido questionada, ora sob a alegação de que a categoria dos indivíduos particulares é suficiente, ora sob a alegação de que as qualidades particulares, ou tropos, é suficiente. A doutrina de Frege pode ser vista como um passo intermediário, reconhecendo tão somente objetos e conceitos, e fazendo as categorias de universais abstratos e particulares abstratos recaírem como determinações de conceitos e objetos, respectivamente.

Recentemente, em várias obras E. J. Lowe retomou as distinções aqui discutidas e formulou uma doutrina de quatro categorias básicas, por meio de uma revisão das distinções fregeanas nos

termos da categorização aristotélica, e explicitamente em oposição à teoria monocategorial dos tropos. Nesse esquema temos quatro tipos básicos de entidades, indicado pelo nome da teoria, que dá título ao livro principal de Lowe, *The four-category ontology*.[1] O esquema ontológico de Lowe contém uma categoria geral, a de *entidade* sob a qual se hierarquizam oitos categorias:

Entidades

Universais

1. tipos
2. propriedades e relações

Particulares

3. objetos
   - substâncias
   - não-substâncias
4. modos monádicos e relacionais

Como foi exposto antes, nesse esquema postula-se diferentes relações entre as categorias básicas, enquanto lugares da estrutura das frases predicativas: os tipos são *instanciados* por objetos, e as propriedades e relações são instanciadas por modos. Por sua vez, os tipos são *caracterizados* por propriedades e relações, e os objetos são caracterizados por modos. Isso signfica que a categorização ontológica reflete dois tipos básicos de predicação: atribuir uma propriedade a um tipo, p. ex., "Gaviões são predadores", e atribuir um modo a um objeto, por exemplo, "Esse gavião tem penas quebradas".

O cerne da concepção de Lowe está na tese de que há quatro sentidos básicos de entidade. A postulação dessa pluralidade de categorias ampara-se numa argumentação que tem como base as noções de dependência quanto à existência e identidade. No que diz respeito aos objetos, as entidades independentes, há os substanciais e os não-substanciais. Os objetos não-substanciais dependem para sua existência e identidade do objeto substancial que eles caracterizam. Por exemplo, o vermelho particular da rosa Z

1 E. J. LOWE, *The four-category ontology*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

existe e se distingue dos demais vermelhos particulares precisamente por ser o da rosa Z. Ao contrário, a rosa Z não depende nem para sua existência, nem para sua identidade, do seu vermelho particular, pois ela poderia existir sem ele, ao, por exemplo, mudar de cor. Podemos resumir esse tipo de assimetria ontológica entre elementos substanciais e não-substanciais, dizendo que os primeiros são particulares independentes e os segundos dependentes. Quanto aos universais, sejam substanciais ou não-substanciais, eles são entidades dependentes em outro sentido. Com efeito, para os universais, Lowe admite um tipo de imanência ou realismo "aristotélico", concebendo-os como "genericamente" dependentes quanto à existência de suas instâncias particulares. Isso quer dizer que, de acordo com essa visão realista imanente, um universal apenas pode existir se tiver alguns casos particulares: há e pode haver universais não-instanciados. Mas um universal não é dependente quanto à sua identidade de suas instâncias particular: o mesmo universal poderia ter diferentes instâncias particulares diferentes daquelas que realmente tem.

6. Implicação categorial

A questão explorada até aqui reflete-se no modo como explicamos a identidade na diversidade e a existência de múltiplos do mesmo. Em outras palavras, trata-se do problema de explicar a *unidade* de uma classe e a *diversidade* de seus membros. A dificuldade, todavia, está em explicar as nossas práticas de enunciação e validação de raciocínios, pois o problema está na explicitação das suposições que amparam as inferências que partem da atribuição bem sucedida de um predicado a diferentes objetos e concluem pela existência de uma propriedade comum compartilhada por esses objetos. Ou, inversamente, raciocínios que da atribuição bem sucedida de um predicado a diferentes objetos concluem pela existência de diferentes instâncias de *uma mesma* propriedade. Em geral, aceita-se que da verdade de "há quatro carros amarelos no pátio" pode-se inferir que os quatro carros comparti-

lham a mesma propriedade, a cor amarela, e, também que a cor amarela possui quatro instâncias diferentes no pátio.

Esse tipo de raciocínio está bem no seu uso cotidiano. O problema surge justamente quando tentamos explicá-lo. Uma explicação seria dizer que há algo, uma cor, que é a mesma nos quatro carros e que se mantém a mesma não importa quantas instanciações ela tem ou não. A expressão "amarelos" na frase original designaria justamente esse algo. A partir daí temos três opções claras: ou se diz que esse algo, o amarelo, está em cada carro, portanto, que é múltiplo, mas que os quatro casos mantêm entre si uma relação de identidade, estrita ou não; ou se diz que esse algo, o amarelo, é único e apenas se manifesta em quatro regiões do espaço; ou, se diz que não há um algo designado pela expressão "amarelo".

A primeira solução implica que o significado de "amarelos" seja múltiplo e supõe que seja possível identificar diferentes coisas por alguma propriedade. A segunda solução exige que a expressão "amarelos" seja permutada por uma expressão no singular, talvez desse modo: "há quatro carros no pátio e todos exibem a cor amarela". Essas duas soluções supõem que uma expressão ser significativa implica que ela designe alguma coisa. A última solução não tem essas implicações, mas exige uma revisão da semântica dos predicados. Ora, essas soluções são semanticamente ingênuas, pois *supõem que as expressões significativas tem de designar alguma coisa* e, se designam, essa coisa tem o mesmo tipo de ser de qualquer outra coisa designada por expressões. No caso, supõe-se que as expressões "pátio", "carros", "quatro" e "amarelos" designam alguma coisa, e que as coisas por elas designadas "são" no mesmo sentido. Caso se recuse a existência de um tipo de entidade, isto é, caso se recuse o "ser" para o putativo designado da expressão significativa, então diz-se que há apenas a expressão, e que ela é uma mera palavra, que ela não designa nada. Outra explicação seria dizer que o que há é apenas uma relação de similitude para uma consciência que percebe os carros, mas que não há nada além de carros. A partir disso se poderia ainda dizer que a

expressão “amarelos” na frase original indica justamente essa similitude, mas não designa nenhuma entidade.

A solução de Frege consiste em manter a ideia da significatividade das expressões com função semântica, mas negando justamente essa pressuposição do significado único de “ser”. Os referentes, quando há, das diferentes expressões, não têm o mesmo tipo ou modo de ser. Ele denominou esses referentes de objetos, conceitos, propriedades e notas características. A sua análise da frase “há quatro carros amarelos no pátio” diria que na região delimitada pelo termo “pátio” aplica-se o conceito “carro amarelo” quatro vezes. Por um conceito entenda-se aqui uma regra de separação que fornece uma condição a ser preenchida ou não por objetos. A expressão “amarelos”, nesse sentido, codificaria uma marca caracterizadora do conceito de carro, isto é, especificaria uma determinada condição. O fato de que a aplicação do conceito “carro amarelo” seja bem sucedida pode ser explicado dizendo-se que quatro objetos no pátio, que têm a propriedade de serem carros, têm também a propriedade de serem amarelos. Isso pode ainda ser dito de outro modo: aquele enunciado diz do conceito “cor amarela” que ele pode ser aplicado a quatro objetos no pátio, aos quais também pode ser aplicado o conceito “carro”. Note-se que nessa explanação da predicação nada é dito quanto a existência ou não de algo designado pela expressão “amarelos”.

VII. Dependência ontológica e relações conceituais

Michelle C. Olsen / Celso R. Braida

Quando observamos a natureza, os objetos domésticos, os acontecimentos sociais e políticos, as pessoas na rua, parece ser claro que podemos identificar e isolar os componentes como itens isolados dos demais e do seu entorno. Se pensamos em termos de condições de identidade, parece óbvio que cada coisa, sendo ela mesma e não outra, existe por si e em si. Mas se nos perguntamos pelas *condições de existência* dos objetos de cada um desses tipos, por sua origem ou por sua possibilidade, vemos que é impossível considerá-los em si mesmos sem relacioná-los com outros fenômenos. Por exemplo, se vejo um cachorrinho diferente em frente da minha casa, posso observá-lo como um indivíduo independente de todo o resto da rua e pensar somente "que cãozinho bonitinho!". Mas se me pergunto de onde ele veio ou por que ele está ali, as respostas serão tais que devem sugerir certa relação entre o cachorrinho e outros entes, como outros cães ou pessoas, assim: "ele apareceu aí porque os cães do vizinho deram cria", ou "alguém o abandonou aí" (ele não veio a ser ali (*Da-sein*, existir) por si e sem relação com nada mais). São diversos os tipos de relação que os seres estabelecem entre si, e agora vamos conhecer um pouco a relação de dependência entre elementos distintos (ob-

jetos, entidades, pessoas, eventos, qualidades, acontecimentos), em especial a que chamamos de *dependência ontológica*.

1. Relações de dependência

Os sentidos em que podemos dizer que um objeto depende de outro são vários e variados. O filósofo Peter Simons enumera pelo menos dez exemplos (como dependência psicológica, dependência causal, dependência financeira, etc.)[1], mostrando que a noção de dependência é antes um esquema, uma forma de ligação entre objetos, no qual a dependência ontológica (que vai nos interessar aqui) é apenas um tipo. Em linhas gerais, a dependência ontológica caracteriza-se por estabelecer uma relação necessária entre a existência de uma determinada coisa e a existência de outra coisa. Nas palavras de Simons: a "... dependência ontológica ou existencial trata das relações entre objetos em geral. A dependência ontológica de um objeto em outro ou outros é uma necessidade *de re*: o objeto ele mesmo não pode existir se outros não existirem"[2]. Essa relação de dependência pode remeter à causa (surgimento, origem), à condição de existência (como uma dependência contínua), ou a outros aspectos que veremos mais adiante. Para ilustrar, no exemplo do cãozinho, podemos dizer que ele depende ontologicamente de seus pais para estar ali, assim como podemos dizer também que ele depende de água e comida para continuar existindo. Mas veja que a dependência que considera a origem não é do mesmo tipo da que considera a água e a comida. Pois apesar de terem sido necessários os pais do cãozinho para ele vir a ser, ele não depende mais deles para continuar sendo, embora dependa a vida toda de água e comida. São dessas distinções que trataremos agora, a fim de clarificar a noção de dependência ontológica e algumas de suas implicações.

---

1 Simons, P. (1987). Parts. A study in ontology. Oxford: Clarendon Press. P. 293.

2 Idem, pp. 294-295.

Em seu livro *Fiction and Metaphysics*,[1] Amie L. Thomasson estabelece três pares de opostos como classificações básicas para distinguir os diversos tipos de dependência ontológica (que ela chama de existencial) entre diferentes entes, a saber, dependência rígida ou genérica; dependência histórica ou constante; e dependência formal ou material. Depois ela estabelece a relação entre esses tipos e algumas propriedades neles implícitas. Vejamos, dizemos que uma entidade *depende rigidamente* de outra quando ela não pode existir se a outra não existir e esta outra (da qual ela depende) deve ser necessariamente uma entidade particular específica; e dizemos que a *dependência é genérica* quando a entidade, embora dependa de outra, não necessita que esta seja uma em particular. Um exemplo dentro da teoria de tropos são as cores, pois nessa teoria as cores dos diferentes objetos são cores singulares. Posso dizer, nesse contexto, que a cor cinza do meu carro depende rigidamente do meu carro para existir, pois se outro fosse o carro, outro seria o cinza. E posso também dizer que o carro depende genericamente de gasolina para funcionar, pois não precisa ser uma gasolina específica, basta que seja *alguma* gasolina.

A dicotomia *dependência constante* ou *histórica* leva em consideração o tempo em que as entidades existem; assim, uma entidade *depende constantemente* de outra quando em todo o tempo em que ela existir a outra também deverá existir. Isso pode ser posto da seguinte forma: necessariamente, sempre que A existe, B existe. Se, porventura, a entidade B for um indivíduo particular, dizemos que a *dependência constante é rígida*. Por exemplo, posso dizer que eu sou constantemente e rigidamente dependente do meu cérebro pra existir, o que significa que necessariamente, enquanto eu existo, meu cérebro existe. Nesse caso ainda cabe mais uma especificação, que é quando a entidade é rígida e constantemente dependente de uma de suas partes, como no exemplo anterior, aí dizemos que essa parte é *essencial.* Estamos aqui falando de entidades e objetos concretos, mas Thomasson não restringe sua teoria a esses dois casos. Ela admite que a relação de depen-

1 Thomasson, A.L. (2008). Fiction and Metaphysics. CUnPress.

dência ontológica/existencial também ocorre entre estados de coisas e propriedades. De modo que ela apresenta exemplos de dependência constante entre indivíduos e estados de coisas ou entre dois estados de coisas, como no caso: o estado de coisa "Maria ser uma motorista legalizada" depende constantemente do estado de coisa "A carteira de habilitação de Maria permanece válida".[1] Podemos ainda encontrar casos em que a *dependência constante é genérica*. Por exemplo, para o Brasil existir enquanto Estado, ele depende de que existam indivíduos que instanciem a propriedade "ser brasileiro", mas esses indivíduos, embora necessários para a existência do Estado, não precisam ser esses ou aqueles em particular, pois pode ser qualquer um; por isso a dependência é constante (em indivíduos) e genérica (algum indivíduo).

A *dependência histórica* está relacionada com a origem da entidade (objeto, estado de coisa, propriedade), com o momento de sua *fundação*. De modo que é mais comum encontrarmos exemplos de *dependência histórica rígida*, uma vez que entendemos o surgimento de algo como um acontecimento único.[2] Assim, o exemplo mais óbvio é o nascimento de alguém. Todo indivíduo é histórica e rigidamente dependente dos seus pais. Se fosse outro pai ou outra mãe sairia outra pessoa. Algumas propriedades também são claramente dependentes histórica e rigidamente de determinados indivíduos, como "ser filho de João Carlos", que necessita que em algum momento tenha existido João Carlos e que ele tenha tido ao menos um filho. Embora não seja muito comentado também existem casos de *dependência histórica genérica*, que Thomasson coloca como o tipo de dependência que uma entidade tem com relação às condições de seu surgimento, as quais podem variar sem que isso implique a alteração de sua identidade. O exemplo dado é o de moléculas catalisadoras, que são fundamentais para algumas reações químicas, mas elas mesmas não aparecem no produto final, de modo que qualquer amostra dessas moléculas

1 Idem, p. 30.

2 Essa teoria é atribuída a Kripke e sua ideia da necessidade da origem. Kripke, S. A., 1980, Naming and Necessity, Oxford: Blackwell.

serve para a formação do produto sem, contudo, alterar sua identidade.[1]

Recapitulando, então, na dependência constante é necessário que a entidade (B) exista durante todo o tempo de existência daquela que dela depende (A), caso contrário, esta (A) perece. Enquanto que na dependência histórica, basta que a entidade fundante (B) tenha existido em algum momento (momento da fundação), mas depois a entidade resultante (A) não depende mais dela para continuar existindo. Vejamos agora a terceira distinção apresentada pela autora, entre dependência formal e material. Essa distinção remonta a Husserl que, segundo a autora, defendia que essas eram relações descobertas a priori pelo entendimento, baseadas simplesmente no conhecimento de princípios formais e na natureza material dos fenômenos envolvidos. *Dependência formal* é então aquela que pressupõe o conhecimento de princípios lógico-formais e desconsidera o conteúdo dos elementos envolvidos. Por exemplo, quando temos a sentença "necessariamente, se A e B existem, A existe". Não importa pelo que substituirmos A e B, essa relação sempre será verdadeira, portanto "A e B existirem" é formalmente dependente de "A existir". Na *dependência material* o que importa é a natureza dos elementos envolvidos, seu conteúdo, digamos. Como, por exemplo, quando temos que todo animal depende do seu corpo. É necessário que saibamos o que é um animal e o que significa corpo, que se segue naturalmente a dependência de um por outro.

Podemos acrescentar ainda uma outra distinção feita por Simons, a saber, a distinção entre *dependência ontológica e dependência nocional*. De acordo com seu apontamento a confusão entre esses dois tipos se dá porque ambos podem ser formulados da mesma maneira, a saber, "um F não pode existir a menos que um G exista". No seu exemplo, "o maior satélite de Júpiter não pode existir a menos que Júpiter exista",[2] o autor chama a atenção para o fato de que apenas numa *descrição* dos fatos é que faz sentido

1 Thomasson (2008), p. 32.

2 Simons (1987), p.296.

dizer que o satélite só existe porque Júpiter existe. É claro, nada poderia ser satélite de Júpiter se não existisse Júpiter. Mas a entidade que é o satélite não depende de Júpiter para sua existência. De modo que na mesma formulação de uma dependência ontológica, temos um outro tipo, que é a dependência nocional.

Vamos analisar agora algumas relações entre esses diferentes tipos de dependência, a começar pela última distinção de Thomasson. Considerando a dependência formal e a material, vemos que a primeira é mais forte que a segunda, visto que ela restringe a liberdade daquela, uma vez que se uma relação é formalmente necessária, ela também será materialmente necessária. Dentro do que foi falado, podemos ressaltar também que se algo (A) é constantemente dependente de alguma coisa (B), então também é historicamente dependente dessa coisa. Ou seja, se A depende constantemente de B para existir, A precisou de B para surgir num primeiro momento. Por exemplo, se uma banda depende dos seus músicos para continuar existindo, é evidente que sem estes músicos ela não teria nem sequer surgido. Outra relação a ser considerada é a que envolve propriedades. Se A é rígida/constante/historicamente dependente de um estado de coisas que envolve a propriedade Q, então dizemos que A é genérica/constante/historicamente dependente de Q. Assim, se seres humanos são rígida e constantemente dependente do estado de coisa "o ar que respiramos deve conter oxigênio", então seres humanos são genérica e constantemente dependentes de algum oxigênio. Thomasson apresenta um quadro que resume essas relações, apresentado abaixo:

$$\begin{array}{ccccc} DRC & \rightarrow & DRH & \rightarrow & DR \\ \downarrow & & \downarrow & & \downarrow \\ DGC & \rightarrow & DGH & \rightarrow & DG \end{array}$$ [1]

Devemos notar também que a dependência, seja ela constante ou histórica, possui a característica da *transitividade*. Se A depende de B e B depende de C, A depende de C. Por exemplo, se

1 R= rígida; C=constante; D=dependente; G=genérica. Ibidem, p. 123.

eu dependo historicamente do meu pai para ter nascido, e meu pai depende do meu avô, logo eu também dependo do meu avô para ter nascido. Ou, se os animais dependem constantemente de água para viver, e água depende de fontes como mares, rios, e chuva para existir, logo, animais dependem constantemente da existência dessas fontes. Por conta dessa transitividade, podemos considerar a relação de dependência como algo que se dá em camadas, uma se sobrepondo as outras. Assim, ao encontrarmos um cãozinho vivo e alegre, podemos inferir que a estrutura hierárquica de dependências na qual ele está fundado está bem formada: água potável, ar com níveis normais de oxigênio e sem substâncias tóxicas, alimentos, etc. A existência ali no portão daquele cãozinho *implica* a existência de muitas outras coisas. Nesse ponto aparece a relação entre dependência ontológica e dependência nocional. Se somos bem sucedidos em aplicar o conceito de cãozinho saudável, então, podemos inferir que podemos aplicar outros conceitos na situação. Essa correlação entre redes de dependência quanto à existência e ordem de aplicação conceitual é uma das chaves para a investigação ontológica.

2. A independência ontológica

O filósofo E. Jonathan Lowe trabalha com a relação de dependência ontológica segundo uma outra perspectiva; ele considera a questão a partir das noções de *substância* e *propriedade*. Pois, diz ele que se, em princípio, o conceito substância remete a uma entidade teoricamente *independente* de outras entidades para existir, e o de propriedade a algo que depende daquilo que a possui para existir, a definição de dependência ontológica deve servir justamente para esclarecer esses dois conceitos. Assim, no seu texto "Dependência Ontológica"[1] ele apresenta algumas definições relevantes para tratar a questão e analisa as implicações dessas defini-

1 *Ontological Dependence*. First published Thu May 12, 2005; substantive revision Thu Sep 10, 2009. http://plato.stanford.edu/entries/dependence-ontological/

ções. Vamos aqui comentar apenas alguns desses pontos. Depois de considerar a dependência rígida e a genérica (como já vimos), Lowe apresenta a primeira tentativa de definir substância como:

> *(SUB) x é uma substância =df não há nenhum y tal que y não seja idêntico a x, e x dependa rigidamente de y para existir.*

Do que se segue o princípio:

> *(P1) x é uma substância se e somente se não há nenhum y tal que y não é idêntico a x, e x existe somente se y existe.*[1]

Esses são modos formais de dizer que uma substância é algo que não depende de outras coisas para existir, ponto que ele vai procurar defender ao longo do texto. Note que o autor enfatiza o fato das duas entidades em questão não serem idênticas, pois subentende-se que qualquer coisa depende de si mesma para existir. A primeira consideração que ele faz a partir dessas definições é o caso das substâncias serem objetos compostos. Nesse caso, elas possuiriam partes próprias, do que se seguiria que elas seriam dependentes da existência dessas partes para existirem. Ao que ele faz duas observações, uma sendo que dependendo do objeto que considerarmos, tais como meras coleções de coisas, embora sendo um composto, não é apropriado chamá-lo substância, como no exemplo de um monte de pedras. Pode-se dizer que um amontoado de pedras é um composto que dependente de suas partes para existir, mas não se trata efetivamente de uma substância real. Sua segunda observação é mais relevante, pois considera as partes que compõem substâncias legítimas como substituíveis; assim, o todo considerado não dependeria de nenhuma das suas partes especificamente. Pensemos num ser humano, composto por seus órgãos e membros. Nesse exemplo, todas as suas partes seriam substituí-

1 Idem, tópico 1, 5° parágrafo.

veis. Mas será que esse é mesmo o caso? E o que dizer das partes essenciais, como o cérebro? Lowe apresenta duas respostas, uma atribuída ao essencialismo mereológico de Chisholm,[1] que considera essenciais todas as partes de um composto; a outra, o extremo oposto, que considera que nenhuma parte de um composto é essencial. Fica aqui como sugestão para refletir sobre essas duas possibilidades, pois o autor desconsidera essa discussão envolvendo as partes de um composto e diz que o mais intrigante nesse caso é o envolvimento de propriedades essenciais.

Primeiro ele apresenta uma definição de propriedade em forma de princípio:

> *(P2): Se x é uma propriedade e y é um objeto possuindo x, então, necessariamente, x existe somente se y existe.*

Nesse caso, as propriedades são vistas como universais à moda aristotélica (propriedades instanciadas, acidentes individuais, ou tropos), porque se as considerarmos como universais platônicos, elas deverão ser independentes dos objetos que as possuem. O que dizer então das propriedades particulares essenciais de uma substância individual? O exemplo dado pelo filósofo é Sócrates e a sua humanidade. É fato que a humanidade de Sócrates é dependente da existência de Sócrates para se dar. Mas será que Sócrates, por sua vez, também não é dependente de sua humanidade para ser ele mesmo? Pois, acabando sua humanidade, Sócrates deixa de existir como Sócrates. Assim, temos que substâncias e suas propriedades particulares essenciais são, para sua existência, mutuamente dependentes, ou, como ele acaba generalizando, idênticas. Não faz muito sentido distinguir Sócrates *da sua* humanidade. Daqui ele passa para um caso um pouco mais complicado que é considerar a relação de dependência entre uma substância (Sócrates) e um evento ou processo (a vida de Sócrates). Sócrates e sua vida não são idênticos entre si. Sócrates é uma substância, algo contínuo;

1 Ibidem, tópico 2, 1° parágrafo.

enquanto a vida de Sócrates é um evento, que pode ser compreendido como uma série de mudanças nas propriedades e relações de algo que persiste no tempo (Sócrates) e do qual Sócrates participa. Sendo assim, quem depende de quem? É plausível pensarmos novamente numa mútua dependência, mas aí teríamos um contra-exemplo para a definição de substância dada acima, visto que Sócrates seria dependente de algo particular (a vida de Sócrates) diferente dele que não é uma de suas propriedades essenciais. O que levou Lowe a falar de dependência ontológica como uma *relação assimétrica*. Ou seja, a vida de Sócrates depende dele para existir, ela só existe *porque* ele existe primeiramente, o contrário não procede. Para não cair em uma circularidade explicativa, devemos pressupor que dois objetos distintos não devem ser mutuamente dependentes um do outro, a menos que sejam o mesmo objeto.

A sua conclusão é que para mantermos a noção intuitiva de que uma substância é algo independente ontologicamente de outros objetos, devemos considerar essa independência em relação à *identidade da substância*, que ela não depende de nada além dela mesma para ser o que é. Isso se reflete no princípio:

> *(P3) se x depende para sua identidade de y, então, necessariamente, x existe somente se y existe.*

Onde x não seria uma substância, mas poderia ser um evento, como a vida de Sócrates, que para ser o que é depende da existência de Sócrates.

O filósofo Simons trata dessa questão da substância e propriedade (acidente) de uma maneira bem diferente. Uma vez que sua abordagem considera a relação entre as partes e o todo de um objeto (que Lowe deixou de lado), na sua exposição parece complicado apontar alguma entidade que pudesse ser completamente independente. Como ele mesmo coloca: "note que substância nesse sentido não precisa ser em nenhum sentido absolutamente inde-

pendente: organismos claramente não são."[1] Nem mesmo o universo ou Deus caberiam aqui, pois aquele dependeria de suas galáxias e este de seus pensamentos. A diferença entre Lowe e Simons está na teoria formal de fundo a partir da qual eles teorizam as relações de dependência, a Teoria da predicação (Lógica de predicados) e a Mereologia (Lógica da parte e do todo).

3. Fundação e Emergência ontológica

A noção de dependência sugere que uma entidade pode ter uma existência atual autônoma, e por conseguinte, ter sua identidade determinada em relação às demais entidades numa dada situação, embora dependa de outras entidades, como é o caso de um texto, que depende da existência de algum suporte, qualquer que ele seja, para continuar existindo, ou como é o caso de uma pessoa que tem uma relação de dependência quanto ao seu nascimento e formação com a família e a sociedade. Isto significa que se trata nessa relação de duas entidades distintas. Uma pergunta que se põe é: são as entidades em relação de dependência necessariamente do mesmo tipo ou da mesma categoria ontológica?

O aspecto a ser considerado agora é o fato de que a relação de dependência em muitos casos possibilita o surgimento de novas propriedades, relações e estruturas a partir de situações que não possuem elas mesmas essas propriedades, relações e estruturas. As expressões "emergência", "sobreveniência" e "superveniência" são usadas para indicar esse aspecto. Usaremos a palavra "Emergência" para denominar o conceito que explicita esses fenômenos. Falaremos tanto de uma entidade emergente, como de propriedade, estrutura, evento, processos, leis *emergentes*. Com esse jeito de falar queremos sugerir um conceito de um tipo de realidade para a qual forneceremos as condições de existência e de identidade, sem contudo nos comprometermos com a postulação de tais realidades existirem de fato.

1 Simons (1987). P. 310.

A noção formal inversa é a de *fundação ontológica*. Uma caracterização da noção de *fundação* pode ser feita desse modo: *x* está *fundado* em *y* caso a ocorrência de *x* pressuponha a ocorrência de *y*. Em termos ontológicos trata-se de algum tipo de *dependência* quanto à existência. A noção de *emergência* aplica-se a propriedades, estruturas, entidades e capacidades fundadas numa 'base' ou 'corpo' ou 'sistema', mas que de algum modo são 'novas' ou 'diferentes' das partes e das interações das partes que constituem a base. As propriedades emergentes são do todo ou do sistema e nenhuma das partes do todo pode ter tal propriedade isoladamente. Isto implica uma certa hierarquia de níveis de existência e também a ideia de complexidade. O senso comum propiciado pela educação científica atualmente opera com uma suposta hierarquia que tem energia-matéria como nível fundamental, depois organismos vivos, depois mentes e fenômenos psíquicos, depois sociedades e instituições, então discursos e linguagens, para finalmente poder haver teorias e conceitos, como o dessa hierarquia. Os níveis superiores dependeriam dos níveis inferiores. Os que defendem um fisicalismo materialista estrito dizem que as leis da física (da energia-matéria) explicam todas as realidades, isto é, que as leis e regularidades das demais realidades são redutíveis e dedutíveis das leis físicas. Em termos diretos, como foi o estilo de Epicuro, o que se diz assim é que tudo é matéria-energia.

Os conceitos de superveniência e de emergência em geral são introduzidos explicitamente como recusa desse tipo de reducionismo fisicalista. O problema principal do conceito de emergência é o de como explanar a interação entre a 'realidade emergente' e a realidade base, sobretudo se pode haver e como se daria uma interferência inversa, do nível emergente sobre o nível base.

A noção de emergência envolve algum tipo de fundação, pois embora seja válido dizer que os fenômenos emergentes são *autônomos* em relação aos processos subjacentes, também é válido que os fenômenos emergentes são *dependentes* dos processos subjacentes. Fundação e emergência são conceitos complementares, como as duas faces de uma moeda, muito embora nem todo

fenômeno de fundação seja também de emergência. Tanto o conceito de fundação quanto o conceito de emergência sugerem algum tipo de hierarquia ontológica ou alguma noção de níveis de realidade. Pois o propósito da introdução desses conceitos é explicitar diferenças ontológicas entre coisas que estão intimamente relacionadas. Os problemas de ambos os conceitos em geral surgem no momento de esclarecer esta noção implícita não-homogeneidade ontológica.

Para esclarecer isso, em geral primeiro introduz-se a noção de superveniência no seu sentido forte, supondo as noções de parte e todo. Aqui seguiremos a formulação de O'Connor (1994) :

> *(SF) As propriedades-P do objeto O sobrevêm às propriedades-Q das partes de O* =df
> (1) necessariamente, para o objeto *O* e a propriedade-*P a,* se *O* tem *a, então, existem propriedades-Q b, c, d* ... (incluindo propriedades relacionais) tal que:
> (i) alguma parte própria de *O* possui *b, c, d,...*;
> (ii) necessariamente, para qualquer coisa possuindo *b, c, d* ..., existe um objeto que possui *a* do qual ela faz parte.

Admitida essa caracterização, introduz-se o conceito de *propriedade emergente*, utilizando conjugadamente os conceitos de parte-todo e de superveniência. A definição fica assim:

> *(PE) A propriedade P é uma propriedade emergente de um objeto O (mereologicamente complexo) =df*
> *(1) P sobrevém às propriedades das partes de O;*
> *(2) Nenhuma parte de O possui P;*
> *(3) P é diferente de qualquer propriedade*

estrutural de O;
(4) P possui influência determinadora direta (descendente) no padrão de comportamento envolvendo as partes de O. (O'Connor, 1994).

Os fenômenos psicológicos, linguísticos e sociais constituem possíveis campos de aplicação desses conceitos. Com efeito, o filósofo Kim (1992) defende que os processos psicológicos (mente) são o exemplo de uma realidade sobreveniente e emergente em relação à realidade física e biológica. Isto implicaria tanto que os processos psicológicos dependeriam de processo biofísicos quanto que nesses processos surgem novas propriedades e relações, mais especificamente, diferenças causais no mundo. O surgimento de processos psicológicos não seria apenas uma extensão dos eventos biofísicos, mas seria um acréscimo de ser, uma diferença ontológica, no sentido de propiciar eventos, interações causais e capacidades impossíveis de se dar (haver) na ausência desses processos. O mesmo esquema de análise pode ser aplicado ao fenômeno da linguagem e ao fenômeno da sociabilidade. Nesses três âmbitos, o psicológico, o linguístico e o social, embora eles sejam fundados e dependentes quanto à existência em relação à natureza biofísica, *emergem* novas realidades (entidades, propriedades, relações, estruturas) ontologicamente diferentes e irredutíveis às entidades físicas e biológicas. Em suma, o conceito de emergência ontológica, caso faça sentido, seja válido e aplicável ao munto atual, implica que os processos psicológicos, linguísticos e sociais *contribuem efetivamente com novas forças causais para o mundo*, no sentido de que em um mundo que pode ser descrito usando-se os conceitos de sociedade, linguagem e mente, deve existir propriedades e relações causais não explicáveis em termos de propriedades e relações biofísicas, nem sequer por aquelas das quais elas emergem (Kim, 1992).

A concepção emergentista do psicológico e de outros fenômenos é bastante polêmica, pois sugere a irredutibilidade e a inde-

rivabilidade de certos fenômenos a partir das leis e fatos físico-biológicos. O ponto principal é a sugestão de que as realidades dependentes e emergentes, em relação a uma base, teriam força causal retroativa, isto é, seriam capazes de modificar a base da qual dependem. O conceito de emergência exige que isso possa acontecer, do contrário não se poderia falar propriamente de um novo nível de realidade. É justamente quanto a esse ponto que se levantam as objeções principais. A ideia de uma causação descendente é para alguns pensadores incoerente, e é difícil negar que ela seja meio esquisita. Pois, as propriedades de nível superior surgem a partir de condições do nível inferior, e sem a presença destas últimas em padrões apropriados, as primeiras não podem existir. Então, como poderiam essas propriedades de nível superior influenciar causalmente e alterar as condições das quais elas surgem? Seria coerente supor que a presença de *X* é inteiramente responsável pela ocorrência de *Y* (tal que a existência mesma de *Y* depende de *X*) e que ainda assim *Y* de algum modo consegue exercer influência causal sobre *X*? (KIM, 1999). Esse problema não encontrou uma solução adequada, apesar do sucesso do conceito de emergência.[1] No entanto, do ponto de vista da ontologia formal, o fato de não estes conceitos não se aplicarem à nossa realidade não faz diferença, pois o que importa é se tais conceitos nos permitem pensar e compreender melhor.

4. Níveis de realidade e implicação conceitual

Os conceitos introduzidos nesse capítulo (dependência, fundação, emergência) sugerem que *há* níveis de realidade ou estratos ontológicos, no sentido de o mundo não ser ontologicamente homogêneo ou simples. A realidade seria estruturada em hierarquias de entidades. O esquema de raciocínio é sempre o mesmo: há uma entidade X que depende para existir em relação a outra entidade Y, e X e Y não pertencem a mesma categoria ontológica. Ao não per-

1 Cf. o excelente livro de Achim Stephan, *Emergenz: von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganization, 2005.*

tencerem à mesma categoria, os predicados de um não cabem ao outro. Esse fato sugere uma relação entre hierarquia de dependência e emergência ontológica e ordem conceitual que gostaríamos de explorar como a via de acesso a um procedimento metódico nas investigações ontológicas.

Está implícito nas teses emergentistas, que dizem respeito à diversidade ontológica do que há, a tese de que os conceitos aplicáveis às entidades emergentes estão numa certa *desrelação* com os conceitos que se aplicam às entidades de base. Essa desrelação não pode ser absoluta, porém, pois o cerne da tese emergentista é que há uma relação de dependência forte *inversa* à relação de emergência. A questão então é acerca das relações entre os conceitos e sobretudo entre as categorias envolvidas na inteira situação. Pois, dada uma propriedade P emergente em relação às propriedades Q e R, o conceito de P é dependente quanto à ordem de aplicação em relação aos conceitos Q e R, mas mesmo assim, o conceito P é irredutível (não derivável, indefinível) aos conceitos Q e R. Essa situação paradoxal serve como sinal para não descuidarmos da acuidade do nosso senso ontológico.

Uma forma de abordar esse problema é através da reflexão no conceito de ordem de prioridade conceitual do conceito de ordem ontológica. O conceito de ordem conceitual foi proposto pelo filósofo Martin-Löf. Nas suas palavras, a ordem da prioridade entre conceitos estabelece-se quando um conceito é anterior a outro se a definição do segundo refere-se ao primeiro"; dito de outro modo, "um conceito antecede conceitualmente a outro se ele tem de ser explanado antes que o outro o possa ser" (*On the meanings of the logical constants*, p. 31). Essas considerações indicam que a ordem dos conceitos está relacionada com a sua definição. Todavia, outras relações entre conceitos podem ser usadas para estabelecer relações de ordem. Dados dois conceitos A e B, diz-se que A *acarreta* B, se e somente se A é tal que se A é instanciado, B é instanciado. Por exemplo, se conceito de "X casa-se com Y" aplica-se numa situação, isso *acarreta* que o conceito "Y casa-se com X" também se aplica. Uma outra relação conceitual é a de inclusão. A

inclui B se e somente se A é tal que tudo o que instancia A também instancia B. Nesse sentido o conceito de cachorro *inclui* o de animal, mas não vice-versa.

Dissemos antes que uma categoria ontológica estabelece as condições de existência e de identidade para entidades (objetos, eventos, processos, estruturas). Tendo isso presente, é possível usar a noção de ordem conceitual para estabelecer ordem de prioridade entre categorias ontológicas. Modificando um pouco as indicações de U. Meixner, no texto "Ontological priority", podemos definir essa noção do seguinte modo:

> *(OC) K1 é ontologicamente anterior a K2 =df*
> *(i) a identidade das entidades-K2 é explanável em termos da identidade das entidades-K1, mas não o inverso,*
> *(ii) a existência de entidades K2 é explanável em termos da existência de entidades K1, mas não o inverso.*
> *Uma vez de posse dos conceitos de ordem conceitual e ordem categorial podemos introduzir o conceito de ordem de prioridade ontológica*, da seguinte forma:
> *(PO) X é ontologicamente anterior a Y =df a categoria ontológica de X é anterior a categoria de Y.*

A ideia geral é estabelecer uma correlação entre esses diferentes conceitos formais (conceito, definibilidade, categoria, ordem conceitual, ordem de definibilidade, ordem categorial) e os conceitos ontológicos formais. Contudo, para as investigações ontológicas concretas, se importa sobretudo as correlações implicadas na ordem de prioridade ontológica, é a *ordem de aplicação* dos conceitos e categorias que permite o desdobramento das ontologias materiais.

Tome-se em consideração o caso do conceito de *entidade política*, como é caso de um município. Dizemos no dia a dia que há tais e tais municípios, como Florianópolis e Pato Branco, e também que certos povoados, embora territorialmente grandes e populosos, não são municípios, como é o caso de São João do Rio Vermelho, onde este texto foi escrito. Quais são as condições de existência e de identidade de uma entidade política, no caso, de um município? Um Município é uma unidade territorial e administrativa de um estado nacional. Isto significa que o conceito político de município apenas pode aplicar-se quando já se aplicou o conceito de estado; por sua vez, o conceito de estado, como unidade-entidade política, exige a aplicação de outros conceitos. Um Estado é uma entidade que pode ser assim caracterizada: uma instituição organizada política, social e juridicamente, ocupando um território definido, normalmente onde a lei máxima é uma Constituição escrita, e dirigida por um governo que possui soberania reconhecida tanto interna como externamente. Podemos dizer que a existência de um município depende da existência de um Estado; podemos dizer também que a categoria de município é ontologicamente dependente da categoria de estado, e que ela é secundária em relação às categorias de território, órgão administrativo, população.

Considere-se ainda o evento consistente da aula do pai de Rafael proferida no dia 17 de maio de 2010 na universidade. Embora a referência a Rafael tenha sido usada, esse evento não depende dele para existir e para ser identificado. A identificação do evento apenas envolveu essa referência. Todavia, a aplicação do conceito "pai de Rafael" supõe que haja ou tenha havido um Rafael. Do mesmo modo, a ocorrência da aula implica a existência de uma pessoa identificada como "pai de Rafael". Uma aula, quer seja pensada como um estado de coisas quer como um evento, é um tipo de entidade emergente complexa que envolve várias outras entidades. A aplicação bem sucedida do conceito acarreta e implica a aplicação de outros conceitos. A exploração da hierarquia de conceitos implicada na aplicação do conceito de aula reve-

la uma trama de entidades interdependentes ontologicamente complexa. A estrutura ontológica da ocorrência de uma aula contém entidades:

- *particulares individuais:* João, Maria, Esta cadeira, aquele giz;
- *propriedades individuais:* *A* calvície de João, a cor branca daquele giz;
- *relações:* Professor-aluno, Falante-ouvinte;
- *fato:* João ser um professor calmo, Maria falar com Pedro;
- *evento:* *Aula de João do dia 17 de Maio de 2010;*
- *particular abstrato:* *Universidade.*

Cada um desses itens pode novamente ser analisado e explicitado. A aula é um evento que emerge da interação linguística e prática entre pessoas com o propósito de ensino e aprendizagem de algum conteúdo. Cada componente e parte da aula tem suas propriedades, mas é a interação que fazemergir a aula, do mesmo modo que não se pode dizer que uma universidade seja apenas um conjunto de prédios, equipamentos e pessoas. A aula e a universidade, enquanto entidades sociais, apenas existem em níveis superiores de realidades, pois são dependentes da existência articulada de entidades físicas, biológicas, psicológicas e sociais. A aplicação dos conceitos de aula e de universidade *implica* (acarreta e inclui) a aplicação concomitante de outros conceitos. Mais ainda, na medida em que uma aula e uma universidade são entidades de uma categoria específica, pois elas tem condições de existência e identidade determinadas, a sua ocorrência implica a ocorrência de outras entidades de outras categorias, pelo conceito de ordem de prioridade ontológica. Uma aula não é um evento que pode ocorrer num mundo onde não existam seres sencientes e falantes, nem uma universidade pode existir num mundo desprovido de entidades pensantes. Ou seja, não *faz sentido* dizer que nesses mundos ocorre uma aula ou existe uma universidade. Esses exemplos são

suficientes como indicação para o método da investigação ontológica: explicitar e articular as relações de dependência entre as entidades e as relações de implicação entre os conceitos pelos quais apreendemos a identidade dessas entidades.

VIII. Objetos Intencionais

Kasimir Twardowski, na obra *O conteúdo e o objeto das representações*[1], introduziu a distinção entre ato, conteúdo e objeto de uma representação. O propósito explícito do livro de Twardowski era tornar independentes os objetos frente às representações, distinguindo claramente entre aquilo que é *na* e *da* representação e aquilo *de que* e *sobre o que* é a representação. Embora mantivesse a tese de Franz Brentano, a tese da intencionalidade da consciência, a saber, que toda atividade psíquica reporta-se a um objeto, o seu texto retoma a tese de que o objeto não é constituído pela mente, mas tão somente apreendido. Em Brentano encontramos as teses de que todo ato mental é uma representação ou está fundado numa representação, e de que a atividade psíquica não pode jamais se reportar a algo que não seja objeto de representação, no sentido de que a mente não pode considerar o que não é representado. Esse modo de conceber a atividade consciente impõe uma revisão do conceito de objeto. Twardowski enfrenta esse problema distinguindo o *objeto imanente* e o *objeto transcendente*. O esquema da tese de Twardowski pode ser assim apresentado:

Ato [*Conteúdo*, Objeto] (X).

1 Cf. BRAIDA, C. R. (org., trad.) *Três aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong*. Florianópolis, Nephelibata, 2005.

Nesse esquema temos quatro termos variáveis: (*A* [*C* , *O*] (*X*)), no sentido de que podemos admitir a variação de um deles e a manutenção dos outros. Pois, um mesmo ato pode ter o mesmo conteúdo e o mesmo objeto intencional, imanente à consciência, mas aplicado a algo diferente; ou ainda, submeter alguma coisa (X) a diferentes atos e conteúdos, como é o caso quando vemos uma mesma figura uma vez como um pato e outra vez como um coelho.

O ponto mais saliente dessa teoria, porém, é a colocação do objeto em dois lugares, interna e externamente, como consequência da separação estrita entre (1) o *que é da representação e da consciência,* simbolizado no esquema por "[*C, O*]", e (2) o que é visado, apreendido ou referido, simbolizado no esquema por "(X)". Diga-se, ao pé do ouvido, que esta duplicação apenas retoma a fórmula inaugural da ontologia "algo *como* algo". O *X* é apreendido, objetivado, por meio do conteúdo conceitual, *como* tal e qual objeto. Por exemplo, um fenômeno, digamos a morte de alguém, ora é *visto como* um castigo, ora como uma passagem para a vida verdadeira, ora como um acidente, etc. Embora tenhamos um nome comum, "morte", *o que é* indicado por este nome vai depender do conteúdo associado, da representação ou conceito. Entretanto, as representações apenas objetivam o acontecimento, nem o constituem nem o esgotam. Expresso de modo não-ambíguo: o *objeto* (*Gegenstand*), aquilo que se apresenta, é apreendido conceitualmente *como* tal e tal objeto (*Object*). Uma consciência apreende (ato) a morte de Cato (X) ora como o castigo de Cato (C) ora como a salvação de Cato (C'). No entanto, em ambos os modos de apreensão, se podemos dizer que o visado é o mesmo (a morte de Cato), temos de dizer que ora é como um objeto (o seu castigo) ora é como um outro (a sua salvação). Em ambos os atos de apreensão a morte de Cato é apreendida, mas ela o é como objetos diferentes.

Nesse sentido, Twardowski pretende superar a confusão entre objeto imanente e objeto referido ou transcendente: a palavra "objeto" tanto significaria o conteúdo pensado (o representado)

quanto o que é visado pelo pensamento (o que se apresenta no representado). Com efeito, as palavras '*Gegenstand*' e '*Object*' , ambas traduzidas para o português por "objeto", são usadas em dois sentidos: por um lado, para indicar o *existente em si* (*an sich Bestehende*) para o qual nosso representar e julgar se dirigem, e por outro para indicar a '*imagem*' (*Bild*) psíquica '*em*' *nós existente* mais ou menos aproximada daquele real (*Realen*). Nas palavras de Twardowski: "A partir disso diferencia-se o objeto (*Gegenstand*), para o qual nosso representar "igualmente se dirige", do objeto imanente (*immanenten Object*) ou do conteúdo (*Inhalt*) da representação." (2005, §2) Em contraposição ao *Gegenstand* ou objeto *real*, suposto como independente do pensamento, denomina-se o conteúdo de uma representação e juízo (igualmente, sentir e querer) também o *'objeto imanente ou intencional'* desses fenômenos psíquicos.

A noção de objeto imanente, como distinto do objeto real, embora problemática e contestada por muitos, tem o propósito de manter a tese da intencionalidade da consciência e da linguagem mesmo ali onde os atos intencionais e semânticos não têm um correlato "fora" da consciência. Com efeito, Twardowski insiste no estar referido a algo diferente como propriedade das representações e da consciência:

> … a paisagem pintada, a imagem, apresenta alguma coisa que não é pintada precisamente nesse sentido. Exatamente do mesmo modo, o conteúdo de uma representação se liga a alguma coisa que não é conteúdo de representação, mas objeto desta representação, de uma maneira análoga aquela da paisagem que é o "Subject" da imagem que a apresenta. E do mesmo modo que a paisagem é, em imagem, copiada sobre esta imagem, levada a exposição (*Darstellung*), portanto pintada num sentido diferente do precedente, exatamente do mesmo modo para o conteúdo da representação, o objeto correspondente a esta representação (*Vorstellung*) torna-se, como se costuma dizer, figurado em imagem espiritualmente, portanto, representado. (§4)

Esta teoria reflete-se diretamente na compreensão das frases e asserções, no plano linguístico. Com efeito, Twardowski transfere o esquema da intencionalidade dos atos conscientes para os atos

semânticos, sob a doutrina de que as representações linguísticas estão direcionadas sempre para objetos, e que o juízo (asserção) implica sempre uma afirmação sub-reptícia de existência:

> Pelo conteúdo do juízo deve-se compreender a existência de um objeto, aquele que se trata em cada juízo. Pois, quem faz um juízo sustenta alguma coisa sobre a existência de um objeto. Quando ele reconhece ou rejeita este objeto, ele reconhece ou rejeita também a sua existência. (2005, §2)

A partir dessa ideia, estabelece-se a distinção semântica, semelhante àquela proposta por Frege, entre *sentido* e *significado* de uma expressão linguística, numa formulação psicológica-fenomenológica, como se pode entrever na seguinte passagem de Twardowski:

> Do conteúdo nós diremos que ele torna-se pensado, representado *na* representação; do objeto, diremos que torna-se representado *pelo* conteúdo de representação (ou a representação). O que se torna representado *em* uma representação, é seu conteúdo; o que se torna representado *por* uma representação, é seu objeto. (2005, §4)

A diferença entre estar dado "em" e "por" uma representação, entre o conteúdo e o objeto, no plano das expressões linguísticas aparece como a distinção entre a "significação" expressa e "objeto" nomeado:

> Nós vimos que a função originária do nome é de dar informação de um ato psíquico e, justamente, o de representar. Por isso o nome suscita naquele a quem a fala se dirige uma significação (*Bedeutung*), um conteúdo (de representação) psíquico; e, em virtude dessa significação, o nome nomeia um objeto (*Gegenstand*). (2005, §4)

Por conseguinte, a partir de Twardowski a tese da intencionalidade da consciência, no sentido de que toda consciência é consciência de objeto, aplica-se também as expressões linguísticas. Desse modo é possível introduzir a noção de *objeto intencional* num sentido preciso e geral. Um objeto puramente intencional seria aquele visado por um ato consciente, psicológico ou semântico, que não pode não ser senão um objeto de pensamento ou discurso. Este conceito emerge como uma consequência necessária

da tese de que os atos da consciência têm sempre um objeto, mesmo quando aquilo a que a consciência se dirige não existe. Twardowski mantém essa tese e tira as consequências:

> Quem enuncia a expressão: quadrado de ângulos oblíquos, dá a informação que nele ocorre um representar. O conteúdo correlato desse ato de representação constitui a significação do nome. Esse nome, todavia, não significa apenas qualquer coisa, mas ele nomeia algo, a saber, algo que reúne em si as propriedades contraditórias umas com as outras, e do qual se nega prontamente a existência se se é levado a um juízo sobre o que é nomeado. Mas, pelo nome é nomeado, sem dúvida alguma, algo, mesmo se ele não existe. E este nomeado é distinto do conteúdo de representação; porque, primeiro, este existe, aquele não; e, segundo, nós atribuímos ao nomeado propriedades que se contradizem umas com as outras, as quais porém não cabem ao conteúdo de representação. Pois, se este contivesse propriedades contraditórias umas com as outras, então, ele não existiria; mas ele existe. Não é ao conteúdo de representação aquilo a que nós atribuímos a oblicidade dos ângulos e ao mesmo tempo o ser-quadrado; mas ao que é nomeado pelo nome, quadrado de ângulos oblíquos, que é o suporte, certamente não existente, mas representado, destas propriedades. (2005, §5)

O ponto que nos interessa é a introdução de um objeto mesmo ali onde se trata de uma predicação contraditória. Sob uma interpretação extensional, como a de Frege e Quine, esse tipo de representação mental, ou linguística, simplesmente receberia a rubrica de "expressão com sentido sem objeto". Por não haver algo (entidade extra-mental) que seja um quadrado com ângulos oblíquos, nega-se que tais representações referiram-se a algo (objeto). Todavia, a partir da distinção entre objeto intencional e objeto transcendente ou real, o ponto da concepção intencional de Twardowski (Brentano, Meinong) pode ser mostrado de modo claro na seguinte passagem:

> A confusão feita pelos defensores das representações sem objeto consiste em que eles tomaram a não existência de um objeto de representação pelo seu não ser representado. Ora, contudo, para cada representação um objeto é representado, exista ele ou não, do mesmo modo que cada nome nomeia um objeto a despeito do fato de se ele existe ou não. (2005, §5)

Desse modo a noção de objeto intencional puro, isto é, a noção de algo que é apenas um objeto (de representação ou discurso) pode ser introduzida. Essa é uma antiga noção e recebeu diferentes nomes ao longo da história da filosofia: "entes de razão", "não-seres", "irreais", "entes fictícios", Quimeras, etc.. Essa noção está implicada na tese da intencionalidade da consciência de da linguagem. Com efeito, Franz Brentano inicialmente defendeu a tese da "inexistência intencional" do objeto, no sentido de que toda consciência tem um objeto, não importando se esse objeto é real ou não, se existe ou não. Depois, Brentano alterou sua doutrina, todavia preservando o cerne da teoria da intencionalidade:

> Nossas atividades mentais (Seelentätigkeiten) não tem como objeto (Objekten) senão coisas (Dinge). Com isso não está dito que a coisa que se tem como objeto sempre é uma realidade (Wirklichkeit). Se eu penso numa montanha de ouro, eu penso uma coisa que não existe na realidade. Já por isso é claro que a multiplicação de nossos atos de pensamento (Denktätigkeiten) não implica uma multiplicação das coisas na realidade. Isto não se segue também por outra razão, a saber, porque a mesma coisa pode ser diferentes objetos e diferentes atos de pensamento podem estar dirigidos (gerichtet) para o mesmo objeto. (Kategorienlehre, II.1 (1908), p. 32)

A distinção de Brentano entre coisa e objeto, nós vimos expressando nesse livro com as expressões "entidade" e "objeto". E do mesmo modo, pensamos ser sensato distinguir claramente os conceitos ontológicos em relação aos conceitos usados para a exposição da estrutura da consciência e da linguagem.

1. O problema da referência das expressões[1]

Se admitirmos que expressões designadoras sem referência são semanticamente legítimas e que podemos falar do que não existe, como sugere a teoria dos objetos intencionais, cabe-nos perguntar sobre o modo como a descrição semântica distingue entre uma sentença sobre um objeto inexistente de uma sobre um

1 Cf. Braida, 2005.

existente. Como vimos, na medida em que os mecanismos de introdução de um objeto no discurso permitem tanto o uso de uma remissão anafórica quanto de uma remissão dêitica, o objeto de que se está a falar em uma determinada sentença nem sempre é uma entidade. A mera análise da sentença, porém, não é suficiente para distinguir entre objetos existentes, fictícios, possíveis, impossíveis, etc.. Para esclarecer este ponto vou explorar a distinção entre as noções de objeto e de entidade, fazendo-a decair na distinção entre *objeto de discurso* e *entidade*, e esta por sua vez na distinção entre *o que é dito* e *o que é referido*. Note-se logo que estas distinções parecem dizer respeito à Ontologia, embora, como vou tentar mostrar, elas sejam inteiramente semânticas, (o que não quer dizer que, nelas, não ressoe a distinção ontológica entre ser e ente, e entre realidade objetiva e realidade efetiva).

A noção de objeto, utilizada em sentido amplo, apanha tanto as entidades existentes ou atuais (físicas, abstratas), bem como qualquer coisa passível de descrição ou referência, p. ex., componentes de mundos possíveis, entidades fictícias, etc.. Enfim, qualquer item de um domínio de referência, seja ele um domínio real, dito ou pensado. Considere-se, inicialmente, a noção geral de objeto sugerida por Twardowski:

> tudo o que é representado por uma representação, reconhecido ou rejeitado por um juízo, desejado ou repelido por uma atividade afetiva, nós denominamos objeto. Os objetos são ou não reais; eles são possíveis ou impossíveis; eles existem ou não existem. A todos é comum o fato que eles podem ser ou são objeto (*Objekt*) (não intencional) de atos psíquicos. (...) Tudo o que é 'qualquer coisa' no sentido mais amplo, denomina-se em função de uma relação a um sujeito que representa, mas depois independentemente desta relação, 'objeto' (*Gegenstand*).[1]

Nessa formulação, joga-se com uma ambiguidade da palavra objeto: ora como o que é representado, como aquilo que é posto (a palavra "*Vorstellung*" sugere lançar diante) e ora como o que está

1 TWARDOWSKI, K. "Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations, une étude psychologique", em *Husserl-Twardowski: Sur les objets intentionnels*; trad. Fra. J. ENGLISH; Paris, Vrin, 1993.

diante (que se impõe à representação, enfim, o que é dado, que se apresenta). Desse modo sugere-se que a noção codificada na expressão "*Objekt*" seja dissociada da noção existência, a qual é reservada para a noção codificada na expressão "*Gegenstand*". Obviamente há mais teoria nessa distinção, pois nela tanto ressoa a teoria da intencionalidade de Brentano quanto também a distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno, que não será aqui explorada.

Em Semântica formal tal distinção parece ter caído em desuso e, seguindo a lição de R. Carnap de distinguir entre questões de existência interna e externa, o termo *Gegenstand* seria metafísico no sentido de estar para além daquilo que podemos pensar e dizer teoricamente. Contudo, se reservarmos o termo *objeto* para aquilo que é introduzido no discurso via descrição, isto é, introduzido pelo agenciamento de propriedades características para as quais há expressões na linguagem, e os termos *algo* e *entidade* para o que é introduzido via dêixis ou indicação formal, podemos recuperar a distinção entre "*Objekt*" e "*Gegenstand*" sem resvalar para o indizível. Para melhor visualizar isto, considere-se as sentenças:

(1) Este menino chamar-se-á "Pedro", porque ele foi encontrado sobre uma pedra.

(2) Pedro nada sabe acerca de sua mãe, porque ele foi encontrado sobre uma pedra.

A sentença (1) pode ser utilizada para se introduzir e disponibilizar *algo* no discurso, um *Gegenstand*, por meio de um dispositivo de indicação direta (dêixis), e uma vez disposto no discurso este algo recebe um (codi) nome, "Pedro", por associação a uma característica contingente relativa à situação de introdução. O nome "Pedro" agora *codifica* aquela entidade que foi introduzida com a expressão "Este", e não a característica contingente expressa por "aquele que foi encontrado sobre uma pedra", pois a entidade pode agora ser visada por outros atos mentais e semânticos nos quais essa característica não está presente. Nesse caso, a identificação do que foi introduzido não é garantida apenas pela significatividade das expressões linguísticas. Somente a conjunção do

que foi dito e da situação de proferimento pode garantir que, p. ex., o indivíduo nomeado em (1) seja o mesmo indivíduo designado em (2). A expressão "Pedro" em (2) *designa* um objeto (*Objekt*), isto é, algo já conhecido e disponibilizado para o discurso.

Observe-se a função semântica da expressão "ele" nas duas frases. A diferença semântica entre "*Objekt*" e "*Gegenstand*", não é senão a diferença entre o conteúdo semântico da expressão "ele" nas duas frases. Em (1) tal expressão indica aquilo que na situação-contexto foi indicado pela expressão "Este"; em (2) tal expressão indica aquilo que foi designado pelo nome "Pedro". Na segunda frase, para se chegar ao referente de "ele", passa-se necessariamente por um conhecimento de um ato semântico, a atribuição de um nome a um objeto, o qual se realiza justamente na primeira frase. Em (1) *algo* é introduzido no contexto discursivo, o qual, em (2), é retomado discursivamente como *objeto* de uma predicação. A diferença é, pois, semântica, e não ontológica. A referência a um objeto requer, como reza a ortodoxia, que se tenha algum critério de identidade para o objeto referido. Este princípio não está sendo aqui questionado. Porém, entendo que o critério tem que ser aplicado a algo tomado como objeto, o que exige que esse algo já tenha sido introduzido no discurso independentemente da aplicação do critério, pois, do contrário, cair-se-ia numa cadeia de retomadas sem fim.

Esta distinção semântica pode ser desdobrada de forma a dar conta também do modo como o que é dito aplica-se àquilo de que se diz. Trata-se, agora, de pensar não mais o nexo entre o termo e o objeto, mas o nexo predicativo entre os termos que compõem a proposição. Para isso vou retomar duas distinções ambíguas, comumente tratadas conjuntamente. A primeira, diz respeito à distinção entre *modos de existência* (ser e ente, existir e subsistir, etc.); a segunda, à distinção entre *modos de predicação* (exemplificação, determinação, inclusão, etc.). Aquela está ligada à teoria dos objetos de A. Meinong (e mais remotamente à teoria dos incorporais dos estóicos antigos); ao passo que esta última foi pro-

posta por E. Mally[1]. A aludida ambiguidade dessas distinções está em que ora elas são pensadas como semânticas, ora como ontológicas, gerando-se daí uma confusão acerca do real importe teórico das mesmas. Cabe dizer que não farei aqui uma reconstrução das teorias que estão por detrás dessas distinções[2], pois o objetivo é tão somente questionar o uso delas na teoria descritiva do conteúdo semântico sentencial, a partir do que já foi desenvolvido.

A posição de Quine, tal como ela é exposta nos textos "*Sobre o que há*" e "*Existência e quantificação*",[3] baseada na teoria das descrições de Russell, estabelece-se em franca contraposição à necessidade dessas distinções, sobretudo porque elas seriam a base para duas teses: primeira, que existir se diz de vários modos; segunda, que o nexo da predicação tem vários sentidos. Teses estas que, de certo modo, ecoam as distinções propostas por Twardowski, Meinong e Mally. As preferências de Quine são claras e explícitas: não é necessário postular vários modos de existência, e nem vários modos de articulação predicativa. Opções que estão fixadas na sua notação canônica. Quine argumenta que a postulação de múltiplos modos de existência e de múltiplos modos de predicação implicam a aceitação de objetos para os quais não haveria critérios de identidade e diferença bem definidos[4], o que produz uma inflação descontrolada de entidades. O diagnóstico do problema é "*a confusão entre significar e nomear*". Para dissolver esta confusão é suficiente utilizar o aparato de descrição semântica da teoria das descrições definidas de B. Russell, o qual permite o uso de termos singulares e termos gerais em sentenças com conteúdo semântico determinado, sem que se tenha que pressupor haver entidades que esses termos nomeariam[5].

---

1 A primeira distinção foi proposta por A. MEINONG na obra *Über Gegenstandstheorie* (1904), e a segunda por E. MALLY, como uma reformulação da primeira, na obra *Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik* (1912).

2 Este trabalho foi feito extensivamente por R. ROUTLEY em *Exploring Meinong's jungle and beyond* (1980); e também por J. N. FINDLAY em *Meinong's theory of objects and values* (1963).

3 *Ensaios*, 1980.

4 "Sobre o que há", pp218; 219.

5 Idem, p224.

A distinção entre subsistir e existir, enquanto dois conceitos diferentes relativos à existência de objetos, foi caracterizada por A. Meinong como sendo necessária para explicar o conteúdo de nossos juízos: para algo ser um objeto de conhecimento não seria necessário que ele existisse[1]. Embora todo ato judicativo tenha um objeto como correlato, este objeto nem sempre é existente. "Subsistência" e "Existência", então, seriam dois predicados aplicáveis a qualquer item tomado como objeto[2] de discurso. Enquanto tal, os objetos seriam "*ausserseiend*", isto é, exteriores à questão de ser ou existir. Explicitamente, trata-se de dois modos de ser: subsistir (*Bestehen*) e existir (*Existieren*)[3]. Esta distinção é claramente ontológica, mas é utilizada para explicar as propriedades semânticas dos termos: o significado (*Bedeutung*) de toda frase nominal ou sentença é um objeto (*Gegenstand*)[4], o que permite que se atribua *referentes* mesmo para aquelas expressões que nomeiam entidade inexistentes[5]. A diferenciação entre vários modos de ser permitia a Meinong operar com um único modo de predicação, ao mesmo tempo em que simplificava a análise semântica das expressões em posição de termo singular.

A distinção sugerida por E. Mally[6], entre dois modos de predicação, visa sobretudo tornar mais flexível a teoria de Meinong e ao mesmo tempo evitar os paradoxos a que ela conduziu. De modo abreviado, a sua solução consiste em diferenciar dois modos pelos quais um termo geral é dito de um termo singular: entre o predicado *ser satisfeito* (*erfüllen*) e o predicado *determinar* (*determiniren, konstituiren*) um objeto. Esta distinção é exposta por Ed.

1 *Über Gegenständstheorie*, §3, pp7-9.
2 Idem ; RAPAPORT, "Meinongian theories and a russellian paradox" (1978), p155.
3 *Gegenstandstheorie*, p39; *Selbstdarstellung*, p71.
4 *Über Annahmen*, §4, pp24-29; *Selbstdarstellung*, p68.
5 RAPAPORT, p156.
6 Esta distinção reflete a distinção de A. Meinong entre "sein" e "sosein".

Zalta[1] como se tratando de uma distinção entre dois modos (ontológicos) de relacionamento entre objetos e propriedades:

> (...) entre *exemplificar* e *codificar* uma propriedade. Esta distinção é entre dois tipos fundamentais de predicação, e é formalmente representada na teoria como a distinção entre as fórmulas atômicas 'Fx' ('x exemplifica F') e 'xF' ('x codifica F').(...) Mally informalmente introduziu o conceito de "x F codifica (determiniert F / konstituirt x) como um novo modo de predicação que é mais apropriado para a análise lógica das sentenças e outras ficções sobre objetos abstratos. [2]

Esta leitura torna possível que ambas as distinções sejam aglutinadas. Ainda que a relação de satisfação implique a existência do objeto de que se está a predicar, a relação de determinação não o exige. Desse modo, pode-se distinguir dois tipos de objetos, os que *subsistem* e os que *existem*, aos quais correspondem os dois tipos de nexo predicativo. Dado um termo designador, ele sempre designa um objeto, que pode existir ou não. Esta distinção é o correlato ontológico da distinção entre os dois modos de predicação. Isto permite distinguir, p. ex., entre objetos concretos, os quais *exemplificam* ou *satisfazem* predicados, e objetos abstratos e fictícios, os quais seriam *constituídos* pelos predicados, uma vez que estes predicados os *determinariam* como tal e tal.

O que importa para a discussão ora em curso é que este aparato é pensado como necessário para a explicitação do conteúdo semântico das sentenças sobre objetos não-existentes, e também para os atos de pensamento com conteúdo objetivo. O procedimento de distinguir entre ser e existência possibilita uma descrição do funcionamento das sentenças com expressões que nomeiam ou aplicam-se a objetos inexistentes, sem que tais sentenças tenham de ser descritas como anômalas semanticamente. Dizer algo de algo não implica afirmar a existência daquilo acerca do que é dito alguma coisa, mas tão somente a suposição de que se trata de

1 *Abstract objects*, 1983. "He distinguished two relationship which relate objects to their properties. On Mally's view, properties can determine objects which do not in turn satisfy the properties" (Idem, p). Esta mesma distinção é utilizada por W. J. Rapaport, que distingue entre uma propriedade "constituir" um objeto e um objeto "exemplificar" uma propriedade (1978, p167).

2 ZALTA, Ed. N. "The theory of abstract objects", p1-2, 1998.

um ser subsistente[1]. Pode-se falar de algo, a partir de seu ser ou tipo, e negar-lhe a existência:

> muitas frases cujos sujeitos não se referem a entidades, por exemplo, "O quadrado redondo não existe", "Primocarlo é primo", são significativas. Além disso, o significado de sentenças cujos sujeitos são sobre (ou pretendem ser aproximadamente) itens singulares é independente da existência, ou possibilidade, dos itens sobre os quais elas são.[2]

Note-se que a diferenciação entre modos de existir e modos de predicação pode ser traduzida para o aparato semântico de Frege. Com efeito, a partir da semântica de Frege pode-se distinguir quatro sentidos diferentes da predicação ou cópula[3]: (1) *identidade*, (a = b); (2) *predicação*, (P (a)), ou determinação; (3) *quantificação existencial*, (Existe um x tal que x é G), (Existe pelo menos um ser humano); (4) *inclusão de classe*, (Um cavalo é um animal vertebrado). Além disso, pode-se dizer que, em Frege, as expressões "existe" e "é" têm duas leituras, conforme se apliquem a um objeto ou a um conceito: como conceito de primeira ordem vazio e como conceito de segunda ordem. O primeiro tem o sentido de um enunciado metalinguístico em que se diz de um nome que ele tem referência, o segundo diz de um conceito que ele é instanciado.

A pergunta que se põe é quanto à necessidade dessas distinções para a explicitação do conteúdo semântico (se elas são necessárias para uma teoria onto-lógica é uma outra questão). A esta pergunta a resposta padrão (Russell, Quine) é que tais distinções não apenas não são necessárias como são enganadoras. No que concerne à distinção entre dois tipos de relação entre propriedades e objetos, enquanto ela é utilizada para diferenciar dois tipos de objetos, pode-se responder conforme à objeção de R. B. Marcus: a simples agregação de propriedades não pode ser considerada

1 Isto permitiria desenvolver uma "Metafísica livre de existência", em conjunto com uma semântica não-existencial, no sentido de que a quantificação seria atribuição de número ao ser da coisa, e não a atribuição de existência, de tal modo que a dizibilidade e a significatividade suporiam apenas o ser, não o existir (W. J. RAPPAPORT, 1978).

2 ROUTLEY, p14.

3 L. HAAPARANTA, "Frege on existence", 1986, p157.

como equivalente a um objeto. E, por outro lado, como a teoria das descrições de Russell permitem *dizer* tudo o que se quer sobre entidades fictícias e *possibilias* sem que *haja* tais entidades[1], não há porque introduzir dois modos de existência:

> Quando um enunciado de ser ou não-ser é analisado segundo a teoria das descrições de Russell, deixa de conter qualquer expressão que até mesmo pretenda nomear a suposta entidade cujo ser está em questão, de modo que não se pode mais conceber que a significatividade do enunciado pressuponha haver tal entidade.[2]

Estas objeções sem dúvida são plausíveis, mas têm um preço: a unidimensionalização da forma semântica das sentenças, sugerindo ou até obrigando a redução à forma canônica de primeira ordem, reduzindo todo discurso significativo ao discurso sobre coisas concretas e particulares. Mas, além disso, seria necessário ainda a transferência da explanação de propriedades semânticas de certos tipos de sentença para o âmbito da pragmática. Por isso, em vez de retomar este caminho vou prosseguir com a tese de que uma expressão tem seu conteúdo semântico constituído pelos nexos referenciais e inferenciais, tese esta que aplicada a este problema, permite interpretar aquelas distinções como sendo relativas ao modo de introdução de um termo designador no discurso. Os dois modos de predicação, e os tipos de objetos correlatos, tornam-se então dois modos de tornar um objeto disponível para retomadas anafóricas, isto é, de dotar de conteúdo um signo de objeto. Enquanto noções pertinentes ao aparato de descrição do conteúdo sentencial, tais noções podem ser reformuladas sem que para isso seja necessário abandonar o âmbito da semântica.

Admitida esta interpretação daquelas distinções, podemos falar de uma diferença entre objeto de discurso (*Objekt*) e entidade (*Gegenstand*), entre objetidade e entidade, sem que isto implique uma assunção ontológica, mas tão somente uma diferenciação semântica. Pois, um objeto fictício e um objeto real, do ponto de vista das suas propriedades e do ponto de vista inferencial, não

1 1993, p197.
2 Idem, p221.

obstante as diferenças, têm a mesma objetividade, ambos podem ser retomados anaforicamente sem prejuízo semântico. Considere-se o seguinte contexto:

> Airton foi um exímio cavaleiro. Todavia, ele jamais conseguiu montar Pégaso e Hilda Furacão. Por não ter montado estes dois cavalos ele desistiu da equitação.

A expressão 'estes dois cavalos' não diferencia Pégaso de Hilda Furacão, embora um seja uma quimera mitológica e o outro um ser concreto apenas difícil de montar. Para Airton, ambos não se deixaram montar, mas por causas bem diferentes. Para a descrição semântica dessa expressão, todavia, conta apenas o nexo anafórico. Quer isso dizer que 'Estes...', nessa frase, designa e não designa? Quer isso dizer que esta expressão é semanticamente anômala? Penso que a resposta adequada é "não". Pois, ela cumpre inteira e adequadamente sua função retomando a contribuição semântica dos nomes "Pégaso" e "Hilda Furacão". Então, o problema seria ontológico, relativo a uma diferença do ser daquilo que é designado pelos termos "Pégaso" e "Hilda Furacão"?

A resposta adequada é a negativa, uma vez que nada na frase indica essa diferença ontológica, embora saiba-se que há uma diferença ontológica atuando ali. O problema é semântico e resolvido na descrição do conteúdo da sentença através da reativação dos nexos inferenciais que constituem estas duas expressões como expressões da linguagem, isto é, como significativas. Considere-se este outro contexto:

> (i) *João pensa que os homens e os cavalos descendem dos centauros. Estes teriam desaparecido no momento em que os homens e os cavalos se separaram. Estes, portanto, um dia já foram um e o mesmo ser, o qual se dividiu, o que explicaria a fascinação dos homens pelos cavalos.*

Outra vez a expressão 'Estes" não distingue entre objetos concretos e objetos inexistentes. Embora do ponto de vista de sua existência ou materialidade, isto é, do ponto de vista referencial, cavalos e centauros sejam absolutamente diferentes, o que se mostra no fato de ser possível utilizar um dêitico para introduzir um

exemplar cavalo no discurso e não o ser para um centauro; noutras palavras, um particular ente cavalo pode estar na relação que fornece o ponto de referência para o início de uma cadeia anafórica, o mesmo não sendo possível para um centauro. Na primeira ocorrência a expressão "Estes" retoma ou repõe o conteúdo semântico codificado por "centauros"; na segunda ocorrência esta expressão retoma ou repõe o conteúdo semântico posto por "cavalos" e "homens". Nenhuma anomalia há aqui, por conseguinte. A função semântica da expressão é idêntica nas duas ocorrências; a diferença de conteúdo resulta da diferença do modo pelo qual as expressões "centauros", "cavalos" e "homens" foram introduzidas na linguagem. Mas, isto depende das relações inferenciais desse contexto com outras sentenças da linguagem em questão e da situação de introdução e de proferimento.

Considere-se ainda:

> (ii) *Este é Sócrates. Sócrates foi o cavalo vencedor do grande prêmio de 1997 no Campestre da Água Negra. Ele é descendente direto da tricampeã Hilda Furacão.*

> (iii) *Pégaso é um ser mitológico. Ele aparece nos mitos X11 e Y3R, datados como pertencentes ao século XII AC. A descrição mais completa de Pégaso aparece no texto anônimo JGL234.1007 da Biblioteca do Vaticano.*

Estes dois contextos introduzem dois objetos, Sócrates e Pégaso, disponibilizando-os para as retomadas anafóricas. Cada um é introduzido por meio de um dispositivo semântico diferente, isto é, uma função semântica codificada por uma expressão, e é esta diferença que determina que as propriedades semântico-inferenciais dos contextos em que eles são designados sejam diferentes. Isto mostra que um objeto de discurso *se diz* de dois modos, conforme a sua introdução seja por anáfora ou por dêixis e que é este fato que importa na descrição semântica.

Esta distinção é suficiente e resolve os problemas para os quais as distinções entre tipos de objetos (existentes e inexistentes, concretos e intencionais), tipos de existência (ser, existir, subsistir) e entre tipos de predicação (instanciar, determinar, incluir) foram concebidas. A distinção entre ser e existir decai na distinção entre

dois modos de introdução no discurso. Para aqueles objetos que conduzem a um termo referencial ou dêitico reserva-se o atributo *existente*, para aqueles que o foram por um termo anafórico reserva-se o atributo *objeto*. Se estas distinções também tem que ser retomadas em uma teoria ontológica é uma outra questão. O que importa é que não se confunda os conceitos introduzidos para dar conta da descrição semântico-gramatical com conceitos e categorias da análise ontológica.

As duas formas de predicação também podem ser recuperadas na medida em que forem pensadas como relativas ao nexo semântico referencial-inferencial. Em conformidade com a distinção, um objeto pode ser pensado como sendo (1) *algo que exemplifica os predicados* que podem ser verdadeiramente atribuídos a ele, ou como sendo (2) *algo que se determina pelo conjunto de predicados* que são postos em consubstanciação. Trata-se, obviamente, de duas caracterizações de objetos semânticos, isto é, de objetos ditos. Seguindo a tradição, denominemos estes objetos de discurso como *concretos* e *abstratos*, respectivamente. Considere-se, nesse sentido, as seguintes análises do nexo predicativo respectivo:

(1) Os equinos são mamíferos e vertebrados: (Equino (x) = MV(x)).

(2) Os centauros são humanos e equinos: (HE(x) = Centauro (x)).

Em (2) a conjunção dos predicados Humano e Equino *determina* o que são os centauros, estabelecendo a condição para que algo possa ser identificado como um centauro, e permitindo assim que estes sejam objetos de discurso, embora não haja tais entidades. Nesse caso, as cadeias anafóricas sempre retrocedem a essa conjunção que *determina* o conteúdo das retomadas posteriores. Em (1), porém, a conjunção de Mamífero e Vertebrado é *exemplificada* pelos equinos, no sentido de que a introdução do objeto tipo equino no discurso pode ser feita sem que esteja estabelecido ou se saiba que estes predicados sejam verdadeiros acerca desse objeto. Nesse caso, as cadeias anafóricas de "Os equinos" podem retroceder até um ponto em que tais predicados são *atribuídos* a

um objeto particular anteriormente e independentemente introduzido no discurso, p. ex., por uma asserção do tipo "Este e aquele animal são ambos equinos". Note-se que, amiúde nas fronteiras do uso da linguagem, expressões que são termos no segundo sentido tornam-se termos no primeiro sentido, e vice-versa. Além disso, a diferença não está explícita naquelas sentenças, senão para quem conhece o resultado de retroceder nas cadeias anafóricas.

Resumindo o alcançado até aqui, a tese defendida parte da independência entre significar e existir, e entre ser significativo e significar uma entidade, alcançando a dispensabilidade de distinções extra-semânticas, seja pragmático-psicológicas seja ontológicas, na descrição do conteúdo semântico sentencial. Uma vez que a relação que constitui a significatividade é *externa*, isto é, não é intrínseca nem à expressão nem à coisa, o nexo semântico entre a expressão e o objeto não estando fundado na natureza interna dos itens anexados, de tal modo que, mesmo na relação de referência, embora haja ali uma dependência que vai do existir da coisa para a significatividade da expressão, há uma autonomia em relação à existência, pois, ambos, objeto e expressão, podem ser o que são mesmo que o outro não exista. Esta tese foi defendida explicitamente por J. Poisot no século XVII, com o mote *"basta que algo seja signo virtualmente para que possa significar efetivamente"*[1]. Em termos mais técnicos:

> Um signo é uma causa objetiva, não a principal, mas uma causa substituta, (...) representando de fora aquilo que representa, (...) uma causa formal extrínseca que não causa a existência, mas a especificação. (...) A especificação pertence à ordem de uma causa formal extrínseca. (...) o movimento relativo ao ato de ser e à existência está fora da ordem de especificação.[2]

E, inversamente, por conseguinte, não é necessário que um objeto seja existente para ser objeto de discurso ou pensamento. A diferença entre objeto e (exist)ente revela-se como uma distinção semântica, portanto. Dizer algo acerca de algo não implica a exis-

1 John POISOT, *Tractatus de Signis*, p126.
2 Idem, pp195, 166, 177-78.

tência daquilo acerca de que é dito alguma coisa. A dizibilidade supõe a objetividade, a determinidade, mas não a existência. Os ditos objetos não-existentes são exatamente isso, não-entidades, embora sejam objeto de discurso. Do mesmo modo, os objetos fictícios, impossíveis, etc.. Sem o discurso, sem uma linguagem ou outra forma de apresentação, não haveria como se ter consciência deles; dito de modo exato, eles não existiriam. Por conseguinte, que eles possam receber alguma qualificação ou predicação verdadeira, tal apenas ocorre na medida em que se diferenciarem dos objetos existentes (entidades), os quais, por definição, não dependem do discurso e dos modos de apresentação para que se tenha acesso a eles.

Por conseguinte, não é necessário distinguir, *em Semântica*, diferentes modos de existência. A distinção entre modos de predicação seria suficiente e estaria mais de acordo com a distinção que realmente se faz necessária, a saber, entre diferentes modos de significação. A introdução de um objeto intencional para dar conta das atitudes de pensamento sobre o inexistente é necessária apenas se o pensamento for isolado da linguagem. Do contrário, é possível se pensar e se dizer o inexistente sem que para isso seja necessário nada mais além do que expressões significativas. A descrição semântica de sentenças com expressões sem referente, por conseguinte, não precisa atribuir um referente especial a tais expressões para determinar as suas propriedades lógico-semânticas, pois, para isso, basta a determinação dos nexos anafórico-inferenciais dessa expressão com as demais expressões da linguagem e com a situação de proferimento.

2. Efetivo, objetivo e subjetivo

Até aqui exploramos a diferença entre as noções de *objetidade* e *entidade*. Embora esta seja uma distinção metodológica cujo objetivo principal é o de livrar o questionamento ontológico de falsos problemas, ela tem origem na tese de E. Mally, a saber,

que "todo objeto é *algo*, mas nem todo algo *é*."[1] Esse modo de pensar não é estranho aos hábitos linguísticos brasileiros, pois dizemos, muitas vezes sem pensar, que "pensamos em algo que não existe", ou ainda que "falamos de algo bem definido, mas que infelizmente não pode ser realizado". Esse jeito de falar pode ser esclarecido com a distinção entre objetidade e entidade, pois, como vimos, nem todo objeto é uma entidade. Agora, uma reflexão sobre aqueles objetos que não são e não podem ser entidades pode esclarecer a própria noção de entidade. Pois, como afirmou Apostel, "O filósofo tem de explicar *porque é necessário estudar o que não é para compreender o que é e como é possível compreender o que é por meio do estudo do que não é*." (Apostel, "The justification of set theories, 1964). Os objetos que não são e não podem ser entidades serão a seguir denominados "objetos puros", conforme a teorização de Millan-Puelles (1990). Esta expressão indica a diferença entre dois tipos de objetidades, aquelas que tem um correlato ôntico e aquelas que são meros objetos. Esse tipo de objeto tem sido denominado com várias expressões enganosas, como "entidades de razão", "entidades inexistentes", "entidades fictícias", "entidades de pensamento". O problema com essas expressões é que elas empregam a expressão "entidade" ali onde não há nenhuma, além de juntarem objetidades diferentes na mesma classificação.

Essas são considerações metódicas e distinções formais sem considerar os conteúdos, o de de que se fala e pensa, que é aquilo que realmente importa e nos mobiliza. Ora, o que importa para nós é a realidade e os diferentes modos pelos quais ela se apresenta. "Realidade" e "Real" são palavras equívocas e também podem ser eliminadas ou regimentadas por meio de uma análise lógico-semântica. Entretanto, no seu uso genérico, aqui adotado, a palavra "realidade" indica tudo aquilo que é, foi, ou pode vir a ser *objeto* de atenção e investigação, isto é, para uma consciência senciente falante a realidade consiste na dimensão de objetidades por ela visadas, constituídas e ditas objetivamente. Todavia, a realida-

1 "Jeder Gegenstand ist *etwas*, aber nicht jedes Etwas *ist*" (Mally).

de objetiva é uma só? Há graus ou níveis de realidade? Há diferentes realidades para diferentes observadores? Seguindo Brentano e Frege, diremos que a realidade que nos toca é apenas uma objetivação do real.

Considerem-se os seguintes enunciados proferidos com verdade numa situação real de um passeio no horto florestal do Córrego Grande:

(1) A pedra é aquecida pelo sol,
(2) O lagarto está sobre a pedra,
(3) Ao ver o lagarto Maria sentiu medo,
(4) A palavra "lagarto" é um substantivo masculino e não é o sujeito lógico de (3).

Cada um desses enunciados pode ser visto como referindo-se a um objeto e ou fato na situação de proferimento. A situação poderia ser objetivada de modo a fazer ressaltar objetos usando-se diferentes visadas e perspectivas de objetivação:

(i) *Objetos independentes: a pedra, o sol, o lagarto, o falante, a palavra;*
(ii) *Objetos dependentes (propriedades e relações): o aquecimento da pedra, o estar sobre do lagarto em relação à pedra, a visão do lagarto, o medo de Maria, o sujeito lógico de (3).*

Todos esses itens podem ser *objeto* de investigação e discurso; podemos falar objetivamente em relação a eles e asserir sentenças que seriam ou verdadeiras ou falsas, passíveis de adjudicação pública. Todavia, do fato de que todos eles sejam objetos *bona fide* não se segue que eles sejam entidades do mesmo tipo ontológico e que sejam independentes ou realidades em si e por si mesmas. Apenas uma investigação cuidadosa pode esclarecer a

natureza desses objetos, se é que são objetos. Considere-se o caso de uma moeda de dez centavos, feita de uma liga de aço e bronze, e uma de um centavo, feita de aço revestido de cobre.

Esses objetos são metálicos de tem propriedades típicas dos metais. Mas eles também têm a propriedade de serem *moedas do sistema monetário brasileiro*. Essa propriedade, porém, é intencional, pois depende da existência de entidades conscientes e linguísticas, que constituem essas entidades, os objetos de metal com essas características, como *dinheiro*, isto é, como 10 centavos e 1 centavo, respectivamente. Os objetos {0,10 R$} e {0,01 R$} são propriedades intencionais das entidades que podem ser identificadas como peças de metal com tal formato e tais marcas em relevo. Todavia, esses objetos são autônomos no sentido de serem independentes dessas bases metálicas particulares, pois, esses mesmos centavos podem ser *transferidos* para a conta de alguém na forma de dígitos, ou para a forma de papel, etc.

O ponto a ser percebido está no fato de que nem quanto à existência nem quanto à identidade o objeto {dez centavos} depende da entidade metálica que o instancia em determinado momento e lugar, pois pode-se *trocar* de suporte. Se Cato tem um real em dez moedas de dez centavos, ele pode preservar o seu dinheiro trocando os seus cobres por uma nota de papel; se as moedas forem logo a seguir derretidas, como faz o Banco Central quando retira moedas de circulação, isso não afeta dinheiro de Cato.

Frege sugeriu uma repartição dos enunciados referenciais a partir do *modo como* eles podem ser determinados como verdadeiros ou como falsos: enunciados *subjetivos*, se eles dependem das representações e estados da consciência particulares ao falante; *objetivos*, se eles podem ter um valor de verdade independente-

mente do falante. Por sua vez, objetivos *efetivos*, se a verificação for baseada em alguma experiência (relação causal-energética), e objetivos *não-efetivos*, caso a verificação seja lógico-formal. A partir desses tipos de enunciados, poder-se-ia falar dos seus referentes como tipos de *objetos reais*: objetos efetivos, objetos não-efetivos, estados subjetivos. A realidade efetiva seria a dimensão do experienciável e da causalidade, da matéria-energia espaço-temporal; a realidade subjetiva, a dimensão da consciência, das sensações e dos sentimentos; e a realidade ideal a dimensão do formal ou lógico. Respectivmente, no exemplo das moedas: o pedaço de metal, a percepção e o interesse de Cato, e o valor monetário. Dito grosseiramente, teríamos três domínios, o *Físico* (químico, biológico); o *Psicológico*; e o *Lógico-Matemático*. Esses domínios esgotariam a realidade a que podemos nos referir de modo determinado através de nossos enunciados e atos conscientes, isto é, com enunciados e pensamentos que podem ser verdadeiros ou falsos intersubjetivamente. Note-se que no âmbito subjetivo a verdade ou a falsidade dependem inteiramente do enunciador. Além disso, cabe notar também que para Frege os discursos de ficção e imaginação (literatura, poesia, mitologia,...) não são nem verdadeiros nem falsos, justamente porque a eles falta o referente, ou, dito de maneira técnica, as suas expressões referenciais são *pseudos* ou fingidas. Uma outra maneira de fazer essa distinção é utilizando o conceito de tempo. Claramente, Frege considerou as realidades subjetivas e efetivas como temporais, enquanto que as formais eram para ele atemporais.

O pensamento ocidental sempre esteve embaraçado com a distinção desses âmbitos ou modos de ser. Ao menos desde Platão essas distinções sempre estiveram aí. Desde Descartes, Kant, Schelling, faz-se a distinção entre coisas da realidade física-causal e as coisas do espírito, entre o domínio da causalidade (ciências da natureza) e o domínio da consciência (ciências do espírito). Frege segue essa tradição, todavia modifica o fundamento dessas distinções. Com efeito, para ele tais distinções e tipificações referem-se aos *tipos de enunciados* e ao modo como eles podem ser determi-

nados como verdadeiros ou falsos. Da análise desses enunciados é que se depreendem os tipos de conceitos e de objetos. Portanto, não se trata de distinções metafísicas, mas antes de distinções conceituais alcançadas por meio da análise dos nossos enunciados significativos.

Na verdade, Frege sugeriu que os objetos se subdividem em Efetivos e Não-efetivos. O plano subjetivo, propriamente falando, não é de objetos, mas de estados da consciência. Além disso, o que ele denominou ora objetos formais ou lógicos, ora de realidade objetiva não-efetiva, pode ser enquadrado como simbólico, como dependente da forma lógica dos enunciados. Assim teríamos três domínios derivados da forma de acesso (modo de dar-se). Enunciados verificados por introspecção (autoconsciência), enunciados verificados por experiência sensível-causal, e enunciados verificados por análise lógico-gramatical, respectivamente os enunciados (3), (1) e (4) do exemplo acima. A independência em relação aos observadores (consciência, discurso) e a possibilidade de ser apreendido como o mesmo por diferentes observadores seria a característica do *objetivo* para Frege. A característica do *subjetivo* é a singularidade e a completa dependência em relação ao observador-sujeito, não podendo ser compartilhado por mais nenhum outro sujeito. O objetivo *efetivo* é aquilo que faz efeitos ou sofre efeitos, aquilo que se dá por meio da experiência sensível-causal espaço temporal; o objetivo *não-efetivo*, ou formal, não seria nem subjetivo nem efetivo, sendo apenas comunicável e apreensível como o mesmo por diferentes sujeitos.

Todavia, essas considerações somente têm sentido no contexto da distinção entre objeto e conceito, e entre conceito de primeiro nível e conceito de nível superior, bem como entre conceito e propriedade. Pois, o ponto de Frege é que *não é qualquer objeto que pode ter qualquer propriedade e estar em qualquer relação*; ou seja, dado um objeto, não é qualquer conceito que pode ser predicado dele. Assim, dos lagartos *faz sentido* predicar a cor verde, embora em alguns casos isso produza um enunciado falso. Agora, do número dois não faz sentido predicar esta ou aquela cor.

Por outro lado, de um lagarto faz sentido dizer que ele foi visto por duas pessoas, mas não faz sentido dizer que duas pessoas sentiram o mesmo medo. Portanto, o que está em questão nessas distinções é a distinção de *categorias* de objetos e conceitos. E essa distinção é feita sempre com base na predicabilidade ou não de um conceito, na possibilidade *lógica* de aplicar um conceito.

Agora, propriamente a questão ontológica não está em reconhecer esses âmbitos, mas sim no modo como eles são pensados em suas interações. No modelo de Descartes, herança da teologia cristã-platônica, por exemplo, o físico e o espiritual eram duas substâncias independentes uma da outra. E o subjetivo era o plano da intersecção entre as duas. Essa teoria é conhecida como a tese do dualismo corpo-alma, ou corpo-mente.

Atualmente, tem ganho adeptos uma teoria ontológica interacionista e estratificada dos diferentes planos de realidade. Retomando o exemplo inicial, pode-se dizer que a realidade do lagarto, o plano biológico, é um desdobramento da realidade da pedra e da luz solar, do mesmo modo que a imagem na mente do leitor, a sua exclamação "Ai!" e o seu medo seriam desdobramentos do biológico. Embora pareça haver uma independência dos fatos indicados por aqueles quatro enunciados, haveria uma relação de dependência ontológica descendente de (4) até (1), o que poderia sugerir a redutibilidade dos níveis superiores aos inferiores, a cada degrau surgindo propriedades novas não encontráveis no degrau inferior, de tal modo que os degraus superiores seriam ontologicamente autônomos, no sentido de que os conceitos instanciados nesses níveis não serem redutíveis aos conceitos instanciados nos níveis inferiores. Por exemplo, no plano físico atuam *forças* que interagem espaçotemporalmente sob um certo padrão, o da conservação da energia; no plano subjetivo (e social), entretanto, embora tudo o que aí ocorra dependa das forças físicas, dão-se relações, capacidades e propriedades que não se explicam em termos de interação de forças físicas e que também não seguem o padrão observado nesse âmbito. Além disso, no plano simbólico-formal, seriam pos-

síveis relações, propriedades e estruturas impossíveis no plano físio-químico-biológico e no plano sócio-psicológico.

Desse modo, a pedra, o lagarto, Maria e a frase, são objetos ontologicamente distintos, visto exemplificarem conceitos e categorias irredutíveis entre si. Dito de outra maneira, há conceitos aplicáveis à Maria que não fazem sentido em relação à pedra e ao lagarto, e há propriedades da frase e de Maria que não podem ser realizadas no lagarto e na pedra. Se isso é feito, ocorre uma quebra de sentido, como na frase "A pedra sentiu medo do lagarto". Quando isso se dá, estamos diante de objetos *categorialmente* distintos. Embora haja relações de dependência ôntico-causal entre os objetos citados, eles são ontologicamente distintos. Os seus *tipos* ou *categorias* são diferentes. Do ponto de vista inaugurado por Frege, a tarefa de uma investigação ontológica seria esta, a de distinguir e esclarecer as diferentes categorias de objetos e conceitos, o que deveria ser feito a partir da análise dos nossos enunciados ou sentenças significativas quanto às suas condições de sentido e de verdade. O sentido das nossas frases, porém, não é sempre o mesmo. Certas frases fazem sentido no plano subjetivo de doação, do sentir e das afecções; outras frases fazem sentido com base no plano efetivo e agentivo de doação, das interações causais e do agir; já outras fundam-se plano formal de doação da própria linguagem, do dizer e do calcular.

Todavia, o mundo humano, a realidade urgente da nossa vida, constitui-se dessas dimensões, não apenas no sentido de ser assim objetivada, pois o que nelas se apresenta dirige nossos pensamentos e ações. O domínio do imaginário, do fictício, do abstrato, do formal, enfim, o domínio dos objetos intencionais, tem para nós tanta ou mais realidade quanto uma pedra ou uma descarga elétrica. Nos próximos capítulos exploramos alguns aspectos ontológicos dessa realidade.

IX. Noções de Ontologia da Realidade Social

Emmanuelli S. Padilha / Celso R. Braida

A vida humana constitui-se como uma existência social e política. Usamos no dia-a-dia diferentes conceitos e expressões que se referem a objetos e entidades sociais. Um Estado, uma Constituição, um Tribunal, um Parlamento, ou mesmo uma simples Aula de filosofia, são exemplos desse tipo de coisa. Em geral, somos educados para ser políticas e reconhecer as outras pessoas como seres políticos. Todavia, não é claro o que se quer dizer com a expressão "objeto social" e "entidade política".

Um exemplo de aplicação dos conceitos ontológicos à realidade social é a teorização do filósofo Lawson. O seu projeto, orientado por uma análise prescritiva baseada na plataforma ontológica da escola da filosofia social, denominada Realismo Crítico, caracteriza-se por adotar cinco propriedades que caracterizariam ontologicamente as realidades sociais. Estas propriedades são: (i) realidades sociais são produzidas em sistemas abertos; (ii) possuem forças ou propriedades emergentes; (iii) são estruturadas; (iv) são internamente relacionadas; e (v) são processos.[1] Note-se que a partir da admissão dessas propriedades, enquanto marcas caracte-

1 1 "Reply to Davidsen", p. 71, em Fullbrook, Ontology and economics.

rísticas da categoria *entidade social-política*, como constitutivas das realidades sociais torna-se possível o estabelecimento de critérios de identidade e condições de existência para entidades sociais e políticas.

Fullbrook ilustra essa teoria através de uma comparação rica em consequências para a história da filosofia contemporânea, ao mostrar os pontos de congruência da teoria de Lawson com a concepção desenvolvida por Simone de Beauvoir, na obra *O segundo Sexo* (1949),[1] livro esse que já foi um *best seller* da filosofia. O objetivo de Beauvoir é pensar a mulher no contexto de sua realidade, mas sua teorização permite vislumbrar as suas suposições gerais sobre as entidades sociais. O conceito de "sistema aberto" tem como equivalente ao caráter histórico defendido por Beauvoir, no sentido de que "a humanidade é mais do que uma mera espécie, ela é o seu desenvolvimento histórico (1949: 725); a propriedade de ser uma realidade emergente é ilustrada por Beauvoir ao defender, por exemplo, que "a mulher não é uma realidade completa, mas um vir-a-ser (p. 66), no sentido de que "ninguém nasce, mas antes se torna uma mulher (p. 295). A característica de ser estruturada da realidade social equivale na concepção da pensadora francesa ao ser situado numa estrutura, pois "a mulher é definida como um ser humano em questões de valores num mundo de valores, um mundo do qual é indispensável saber a estrutura social e econômica", por isso, "deve-se estudar a mulher na perspectiva existencial com respeito à sua inteira situação" (p. 83). A propriedade de ser internamente relacionado, uma consequência da estruturação, aparece sob a categoria do "outro": "Outro é uma categoria fundamental do pensamento humano" (p. 17), e "o outro é posto como tal por o (si) mesmo ao definir-se como (si) mesmo" (p. 18). Por fim, a característica da processualidade aparece em Beauvoir no próprio conceito de existência: "um existente não é outra coisa senão o que ele faz" (p. 287).

Esta equiparação entre Lawson and Beauvoir deve ser vista com muitas reservas, pois os dois pensadores teorizam a partir de

1 (2 Fullbrook, *Ontology and economics*, pp 5-6)

métodos e concepções filosóficas muito diferentes. No entanto, esse exemplo é suficiente para ilustrar o problema de como pensar em termos ontológicos as realidades sociais, políticas e jurídicas. O que é uma pessoa? O que é uma pessoa jurídica? O que significa dizer que um Estado "decidiu" ou "fez" isso ou aquilo, como costumamos ouvir nos noticiários? Não podemos negar as práticas em relação aos objetos sociais, nem o uso bem sucedido de expressões referenciais que nomeiam as entidades sociais e políticas. Mas, o sentido dessas práticas e expressões *implica* alguma categorização ontológica especial? As leis e conceitos usadas para explanar as realidades naturais, físicas e biológicas, não são suficientes? Muitas pessoas estão preparadas para dizer não a esta última pergunta; poucas são capazes de explicitar o significado dessa resposta.

1. A ontologia social de John Searle

Para ilustrar a abordagem ontológica da realidade social, faremos uma exposição das teses principais de John Searle, filósofo norte-americano, nascido em 1932. Ele se tornou conhecido por sua teoria dos atos de fala e também por suas teses em filosofia da mente, sobretudo por seu argumento do Quarto Chinês, no qual critica a Inteligência Artificial Forte e a concepção funcionalista da mente. Ele se auto-denomina um racionalista biológico, conceito este que perpassa quase toda sua obra mais recente. Aqui apenas exporemos a teoria da *realidade social* ou *ontologia social* desenvolvida por Searle e apresentada principalmente em seus livros *The Construction of Social Reality* (1995), *Rationality in Action* (2001) e de forma concisa no livro *Mente, Linguagem e Sociedade* (2000).

Através de uma *ontologia social*, Searle desenvolve a sua *teoria da realidade social*. Realidade que seria própria e muito particular não apenas por se relacionar diretamente com os *fatos institucionais*, mas principalmente porque através dos sujeitos sociais que criam estes *fatos institucionais*, a realidade também tem

sua origem, por assim dizer, nas mentes dos indivíduos. A estrutura e natureza da *realidade social* não são atribuídas aos fenômenos físicos e externos, mas aos fenômenos subjetivos da mente. Searle defende um caráter essencialmente social nos atos de linguagem e na realidade compartilhada pelos indivíduos. Para o filósofo, não há qualquer conflito entre a relação da *realidade social* composta pelas instituições sociais em geral, e pela *intencionalidade individual* manifestada nas mentes individuais. Ou seja, não há conflito entre uma *realidade objetiva* e a *subjetividade da mente*, pois há uma ponte que liga a *intencionalidade individual* e a *realidade social* que é a *intencionalidade coletiva*.

Um dos grandes problemas que Searle expõe não está apenas na simples relação da realidade externa com as mentes individuais, mas na concepção desta *realidade social*, pois esta é concebida pelas mentes individuais. Como podem estas mentes criar um tipo específico de realidade denominada realidade social? Como um conjunto de fenômenos institucionais aceitos coletivamente pode ter uma existência epistemologicamente objetiva? Que fatos fazem com que um *fato institucional,* como o dinheiro, seja considerado da mesma forma que um fato físico ou bruto, como uma pedra? O que faz com que um objeto seja dinheiro, sendo que a composição física deste objeto não difere da composição de outros tipos de objeto?

Searle procura desenvolver uma teoria unificada de elucidação e relações da mente e da consciência com a linguagem e a realidade social. Ele defende uma consistência entre uma *filosofia da consciência* e o *âmbito social* através de uma abordagem naturalista, o que significa dizer, baseado na tese de que a consciência dos indivíduos é um fenômeno natural do cérebro humano enquanto fenômeno biológico. Essa teoria é o que o autor chama de *naturalismo biológico.* A consciência inicialmente é um fenômeno biológico, por serem os estados mentais causados por processos neurobiológicos; a consciência e a intencionalidade, apesar de serem causadas por tais processos, não se reduzem aos processos físicos. Searle explica o caráter biológico da mente, porque quer

mostrar que estes fenômenos são de natureza física, em primeira instância; os fenômenos mentais como a consciência e a intencionalidade tem uma parte física em sua estrutura, mas não são redutíveis a esta parte, pois também possuem uma parte de caráter social. Searle, além disso, também acentua a característica biológica da mente para não cair numa pura metafísica do mental, recusando tanto o dualismo cartesiano quanto o materialismo ingênuo.

Podemos dizer que o objetivo principal de Searle, na questão da *realidade social*, consiste em mostrar como a realidade objetiva do social emerge a partir da estrutura geral da mente, da linguagem e da sociedade.

2. A Natureza da realidade social e institucional

O ponto de partida é o conceito de realidade social epistemologicamente objetiva fundada (constituída) por um conjunto de atitudes ontologicamente subjetivos. Em primeiro lugar, Searle tenta diferenciar a *realidade social* e a *realidade física* através de uma diferença de natureza. Para o autor, a realidade social é uma realidade construída por nós através de *fatos institucionais* e estes fatos tornam-se realidade pela aceitação e reconhecimento coletivo dos indivíduos em relação a estes fatos. É necessário fazer as devidas diferenciações entre fatos brutos, fatos sociais e fatos institucionais para esclarecer uma diferença qualitativa, para depois mostrar como a partir destes fatos a *realidade social* se diferencia da realidade física. Num segundo momento apresentaremos o *modelo searliano* da construção da realidade social, modelo este composto basicamente pela *intencionalidade coletiva*, *atribuição de funções* e *regras constitutivas*.

O problema específico da *ontologia social* pode ser apresentado diante de um paradoxo: "como pode haver uma realidade social epistêmica e institucional objetiva, sendo que esta realidade parece ser ontologicamente subjetiva, construída por atitudes humanas?" (p.)

4. Fatos brutos e Fatos institucionais

Searle descreve nosso entendimento científico sobre a estrutura física do mundo e o compara com o âmbito social. Segundo Searle, a estrutura do universo é fixada pelos fatos físicos que são descritos pela física atômica e pela biologia evolucionista. Mas estes fatos físicos não dão conta de explicar como compartilhamos a realidade social, embora a realidade social esteja também no âmbito físico.

Entendemos por "fatos" as ocorrências que têm caráter objetivo por ter uma possibilidade objetiva de verificação. Podemos chamar de *fatos objetivos* tanto os *fatos brutos* como o fato de o monte Everest ter neve e gelo perto do cume, quanto os *fatos institucionais* que são fatos como o de possuirmos dinheiro no bolso ou de ser cidadão de determinado país. Mas afinal, qual a diferença entre estes dois tipos de fatos, sendo que ambos são objetivos?

Basicamente podemos diferenciar os *fatos brutos* dos *fatos sociais* utilizando o conceito de ser dependente ou independente em relação à opinião humana. Os *fatos brutos* são independentes da opinião humana, porque embora um átomo de hidrogênio possua um elétron, e este fato seja classificado de acordo com teorias científicas que fazem parte do conhecimento humano, o elétron existe independentemente deste conhecimento. Mas já os *fatos institucionais*, são dependentes das instituições humanas, assim como a nota de 5 Reais requer a instituição humana do dinheiro para existir. E mesmo que o fato de um átomo de hidrogênio conter 1 elétron requeira o instituto da linguagem, este fato não depende da declaração de que um átomo de hidrogênio contém 1 elétron. Enquanto que o fato do dinheiro ser dinheiro depende de uma aceitação coletiva e de uma declaração para que seja dinheiro. Searle tenta responder como estes fatos institucionais são possíveis e tenta determinar as estruturas de tais fatos. De maneira geral nós não reconhecemos diferença em tais fatos, pois lidamos com estes diferentes fatos da mesma maneira; para o jogador de basebol os pontos marcados são tão reais quanto o bastão que ele

joga, assim como para os cidadãos em geral, seus documentos são tão reais quanto o céu e a terra.

Os *fatos institucionais* tornam-se possíveis pelo fato da linguagem ser entendida e compartilhada, sendo que o seu vocabulário introduz critérios normativos de avaliação. Segundo Searle, a estrutura da realidade é apreendida por nós através da nossa cultura; aprendemos a utilizar objetos artificiais em geral como utensílios domésticos, ferramentas, carros, etc. e passamos a enxergar estes objetos da mesma maneira que enxergamos uma árvore ou um rio. Mas ao descrever objetos naturais e artificiais encontraremos diferenças quantitativas entre estes objetos. Searle se utiliza do aparato conceitual *intencionalista* e do "*backgroud*" das capacidades, habilidades, tendências e disposições, para explicar esta estrutura da realidade social.

Para apresentar mais claramente a diferença entre os fatos brutos e os fatos institucionais, Searle emprega o conceito de *regras constitutivas*. Diferencia as *regras constitutivas* das *regras regulativas*. As regras regulativas, como o próprio nome já diz, regulam atividades que não dependem das próprias regras, atividades que existem independentemente da existência da regra. Regulam comportamentos e ações que a princípio são anteriores à própria regulação, como no caso das regras de trânsito que existem a fim de regular ações no trânsito, mas a ação de dirigir e se locomover são independentes quanto à existência em relação às regras de trânsito. Searle introduz um outro tipo de regras, que são as *constitutivas*; nesse tipo, as próprias regras, além de regular, inauguram, instauram e dão sentido a determinadas atividades, como por exemplo no caso do jogo de xadrez; através das suas regras é que o jogo passa a existir, a existência e a identidade do jogo é dependente do fato de haver determinadas regras.

Ao diferenciar estes dois tipos de regras, Searle nos mostra que os *fatos institucionais* só existem no conjunto das *regras constitutivas*, por constituírem a própria atividade que regulam, ou seja, os *fatos institucionais* são dependentes das regras que os caracterizam como tais, e além de dependentes são criados por tais

regras. Estas *regras constitutivas* têm uma forma lógica "X equivale a Y" ou "X equivale a Y em (no contexto) C". Ou seja, determinadas ações equivalem a regras determinadas, assim como no futebol, a ação de chutar a bola para dentro da trave equivale a um gol, se desconsideremos o caso de impedimento, pois poderíamos dizer que isto é uma regra em relação à regra, ou uma exceção à regra. Assim também no xadrez, determinada posição no tabuleiro equivale a um xeque-mate. A realidade do gol e a realidade do xeque-mate dependem da regra que as instaura.

Ao diferenciarmos os *fatos brutos* dos *fatos institucionais*, podemos agora ver mais claramente uma distinção da *realidade social*. O que faz com que o dinheiro seja dinheiro, não é apenas o fato de ele ser feito de celulose, ter determinadas características físicas e químicas como cor, etc, pois estas são características de um fato bruto. A física e a química tornam-se insuficientes para determinar o objeto dinheiro como tal. Porém, considerar algo como dinheiro é uma condição necessária, mas ainda insuficiente, pois não basta o fato de um conjunto de pessoas considerar algo como dinheiro para ele ser de fato dinheiro, pois é necessário mais do que um conjunto de atitudes, mesmo que estas atitudes sejam constitutivas. É necessário haver determinadas condições simbólicas, até mesmo para evitar circularidades do tipo: algo é dinheiro porque acreditamos que seja dinheiro, e o conteúdo da crença de ser dinheiro é acreditar que seja dinheiro.

5. Um modelo simples de construção da realidade social

A *realidade institucional* tem consequências causais para nós, embora não tenham força da mesma maneira como a força gravitacional tem sobre nós. A linguagem é um dos elementos principais para que a *realidade institucional* se constitua, pois a linguagem não é somente usada como um instrumento para descrever fatos. Como afirma Searle, ela é parte constitutiva dos fatos, pois a linguagem além de descrever, cria determinados fatos,

como no caso da nota de vinte dólares, o enunciado que se encontra nela "Esta nota é moeda legal para todas as dívidas públicas e privadas", é um fato constitutivo da própria nota de vinte dólares, ou seja, este *proferimento performativo* a torna de fato uma nota de vinte dólares. A própria sentença (enunciado) faz com que o fato seja verdadeiro, por criar o próprio fato que descreve. Nesse sentido, os atos linguísticos são o elemento constitutivo de determinados fatos.

Para Searle, toda *realidade institucional* pode ser explicada através das noções de *intencionalidade coletiva*, *atribuição de funções* e *regras constitutivas*. Como o filósofo mesmo denomina, formula ao que chama uma espécie de fábula para explicar de forma sumária como nós poderíamos ter desenvolvido as *estruturas institucionais*. Segundo ele, criaturas como nós poderiam ter adquirido tais estruturas pela *atribuição de funções* a objetos naturais, podendo atribuir funções diferentes aos mesmos objetos e de forma coletiva. Agindo coletivamente, o que implica na existência de uma *intencionalidade coletiva*, os indivíduos podem construir objetos artificiais utilizando objetos naturais de que dispõem, criando desta forma novos objetos e atribuindo funções aos objetos naturais. Admitido isso, o último elemento para a constituição da *realidade social* seriam as *regras constitutivas*, que se dariam de uma forma muito peculiar, por atribuir *status* ou *função de status* aos objetos em geral. Searle dá o exemplo de um conjunto de criaturas primitivas que constroem um muro; esta construção requer *intencionalidade coletiva* porque tais criaturas tem de agir conjugada e coordenadamente; além disso, esta ação de construir um muro é intencional, no sentido de estar dirigida para a função de manter intrusos afastados e proteger as criaturas construtoras; nesse sentido, o muro recebe uma atribuição de função.

Mas se esse muro, como descreve Searle, ao se deteriorar e não cumprir mais a sua função,e se tais criaturas continuam a considerá-*lo como se* o muro cumprisse a função de proteção, mesmo que esta proteção não seja mais atribuída à sua estrutura física,

esta atribuição que esses indivíduos dão ao muro é o que os diferencia dos animais em geral, é o que Searle denomina por função de status. Segundo Searle, esta aceitação coletiva de uma função de *status* é um dos elementos que forma a estrutura conceitual básica subjacente à realidade institucional humana.

6. Intencionalidade coletiva, atribuição de função e funções de status

Para entender o conceito de intencionalidade coletiva faz-se necessário distinguir antes dois tipos básicos de intencionalidade individual, a intencionalidade intrínseca e a intencionalidade derivada. A Intencionalidade intrínseca não depende dos observadores, embora seja ontologicamente subjetiva, como no caso quando penso "tenho fome"; este fato é independente do que qualquer outra pessoa pense a respeito. Já a Intencionalidade derivada depende dos observadores, como no caso da frase "J'ai faim"; esta sentença só tem significado para determinados observadores, aqueles que falam francês. Estes dois tipos de intencionalidade se caracterizam por sua individuação, enquanto que a *intencionalidade coletiva* se caracteriza por ser conjunta e unificada.

A *intencionalidade coletiva* pode ser detectada nas sentenças que expressam vontades, desejos, intenções grupais, como quando dizemos "nós temos a intenção de", "nós acreditamos que", "nós esperamos que". Embora na *intencionalidade coletiva* haja um "nós", este não é apenas um exterior a mim. A *intencionalidade coletiva* implica necessariamente na intencionalidade individual, mas este individual é em relação a mim e à coletividade ao mesmo tempo, pois tenho a intenção de fazer a minha parte e tenho a intenção de fazer algo que faça parte do fazer algo coletivo. Para Searle, a *intencionalidade coletiva* não pode ser reduzida a uma intencionalidade individual ou a um conjunto de intencionalidades individuais, e também não pode ser uma soma das intencionalidades individuais. E seria um engano pensar que a irredutibilidade da *intencionalidade coletiva* acarretaria a postulação de

algum tipo de entidade mental coletiva como um Espírito Universal Hegeliano ou pensar que a intencionalidade coletiva seria uma intencionalidade individual somada à crença a respeito da intencionalidade do outro. A intencionalidade coletiva funda-se e depende das intencionalidades individuais, mas não é uma simples soma destas.

A *intencionalidade coletiva* é irredutível à individual pelo fato de que, em primeiro lugar, a intencionalidade coletiva ser primitiva, o que significa dizer que a intencionalidade individual é que se deriva da intencionalidade coletiva. O fato de "nós termos a intenção" enquanto intencionalidade coletiva acarretará o fato de *eu* acreditar em "nós termos a intenção", não exigindo que se empregue o termo na primeira pessoa do singular. Searle dá o exemplo de uma orquestra tocando uma sinfonia; há uma diferença entre a intencionalidade do comportamento coletivo cooperativo e a intencionalidade do comportamento individual; para que a sinfonia aconteça e exista como como tal, os seus membros precisam coordenar e cooperar coletivamente. O que significa dizer que o resultado de suas ações equivale a uma só ação, por ter sido sincronizada e harmônica, porque houve intencionalidade coletiva, ou seja, cooperação conjunta e um objetivo comum. Podemos notar a diferença mais claramente com o exemplo de uma luta, quando dois lutadores fazem parte de uma luta de boxe há um nível de cooperação, os dois adversários compartilham regras e objetivos comuns, mas já numa simples briga, onde um homem ataca outro por trás não é necessário nenhum tipo de intencionalidade coletiva; muito pelo contrário, os dois homens têm objetivos diferentes e pode-se dizer que até mesmo contrários, um tem a intenção de atacar e outro tem a intenção de fugir.

Desta forma, os agentes que possuem *intencionalidade coletiva* produzem *fatos sociais*, por compartilharem objetivos comuns, interagirem na mesma direção e cooperarem uns com os outros visando a coletividade e o mesmo fim. Os *fatos sociais* são atribuídos a dois ou mais agentes que possuem intencionalidade coletiva, estes agentes podem ser seres humanos e animais sociais,

como pássaros, animais caçando conjuntamente, formigas, abelhas e outras espécies que trabalham conjuntamente. Podemos dizer que os *fatos sociais* são como que uma grande categoria que envolve os *fatos institucionais*, pois todos os fatos institucionais são fatos sociais, mas nem todos os fatos sociais são fatos institucionais. Embora os *fatos institucionais* sejam uma subcategoria ou uma classe dos *fatos sociais* eles vão além destes, por não estarem restritos a uma mera interação e cooperação física.

Além da *intencionalidade coletiva*, a *atribuição de funções* é outro elemento necessário para a construção da realidade social. A atribuição de funções é o resultado da capacidade dos seres humanos e alguns animais superiores no uso de objetos para determinado fim. Sendo que determinada função não seria intrínseca ao objeto, assim como a propriedade funcional do objeto também não seria intrínseca a ele. Mas a função seria empregada por algum agente externo ao objeto como no caso de quando um macaco utiliza um galho para alcançar uma banana ou no caso de quando utilizamos um tronco para sentar. Ao objeto é empregado uma função que ele por si só não a teria. Segundo Searle, todas as funções são relativas aos observadores, só existem em relação a observadores ou agentes que atribuem a função, e mesmo as funções que atribuímos ser naturais, independentes dos observadores, como a função do coração de bombear o coração, são funções relativas aos observadores por pressupormos que o sangue bombeado assegura a vida. Na ideia de função implicamos a ideia de finalidade e de utilidade. Desta forma, no contexto de uma teologia pressuposta, atribuímos finalidades específicas a determinados tipos de fenômenos. Esta atribuição funcional introduz normatividade, por tentar explicar através da ideia de função a finalidade ou objetivo de determinados fenômenos.

Searle diz serem as funções relativas e dependentes aos observadores para diferenciá-la da ideia de causalidade, esta que por sua vez seria independente dos observadores. Como ele mesmo diz: "aquilo que a função acrescenta à causalidade é normatividade ou teleologia. Mais precisamente, a atribuição de funções e re-

lações causais situa as relações causais em uma teologia pressuposta." (pg. 115)

Mas em relação aos *fatos institucionais* as funções que atribuímos aos objetos são chamadas de *funções de status*. Logo, as *funções de status* são *atribuições de função*, mas referentes às instituições humanas em geral. Assim como no caso do dinheiro, este tem uma função de status pelo fato de que hoje em dia o dinheiro não ter uma correspondência direta com objetos como ouro ou prata, pois de "dinheiro-mercadoria" passou a ser "dinheiro de contrato" e deste passou a ser "dinheiro fiat", o que significa dizer que que o dinheiro fiat é considerado dinheiro "em virtude do fato de que algum agente poderoso, algum fiat, declarou que era dinheiro" (pg. 118). Desta forma, ao possuirmos uma nota de vinte dólares possuímos um pedaço de papel que em razão da função de status podemos utilizar este papel para fazer compras. Podemos entender melhor a questão da função de status quando Searle diz que "durante muito tempo, o Tesouro permitiu que se continuasse a ter a ilusão de que o pedaço de papel ainda era um contrato. Assim, por exemplo, está escrito na nota de vinte dólares do Banco Central que o Tesouro pagará ao portador, quando solicitado, a soma de vinte dólares. No entanto, se alguém fizesse questão do pagamento, a única coisa que obteria seria uma moeda equivalente, como outra nota de vinte dólares do Banco Central." (pg.119-120)

A forma lógica da *função de status* é "X equivale a Y em C". Deste modo, as funções de *status* rompem a relação física do objeto. As *funções de status* se diferem da função física dos objetos como no caso de objetos como cadeiras, banheiras, facas, etc. A função destes objetos é coordenada de acordo com suas estruturas físicas, sua função se restringe ao aspecto físico do objeto. A função-dinheiro de um pedaço de metal ou de um pedaço de papel é *intencional* ou simbólica.

Descrevemos até aqui um modelo simples da realidade institucional, que poderíamos resumir com a fórmula empregada por Searle "X equivale a Y em C" em razão duma intencionalidade

coletiva, o que significa dizer que ao atribuirmos *funções de status* aos objetos e sendo estas funções direcionadas por uma intencionalidade coletiva, temos a base de um modelo da realidade social. Mas, segundo Searle, a criação das *estruturas institucionais* mais complexas requereriam um aparato também mais complexo. O filósofo aponta dois pontos fundamentais para que o modelo simples -- que abrangeria apenas fatos isolados -- passasse a ser um modelo mais complexo para poder dar conta da estrutura da realidade social como de fato acontece. O primeiro ponto é a possibilidade de reiteração da forma lógica "X equivale a Y em C". E o segundo ponto é o fato de que os *fatos institucionais* não existem isoladamente pois dependem de outros fatos igualmente institucionais.

A possibilidade de reiteração da forma lógica "X equivale a Y em C" possibilita que esta estrutura seja compartilhada por um conjunto social através das *funções de statu*s, estas por sua vez poderiam se transformar em outros tipos de *funções de statu*s em contextos diferentes, como X poderia em um determinado contexto equivaler a Y (promessa) e em outro contexto X poderia equivaler a Y (contrato). Assim como os termos X e Y poderiam intercambiar suas funções e também X poderia vir a ser X', X'' e assim por diante, como no caso do "dinheiro-mercadoria" que passa a ser "dinheiro fiat".

Searle aponta o segundo ponto para o funcionamento de uma estrutura mais complexa da realidade social como o fato de que os *fatos institucionai*s não existem isoladamente, mas em complexas inter-relações uns com os outros. Como o filósofo mesmo diz "eu não tenho dinheiro apenas. Tenho *dinheiro* ganho como *empregado do estado da Califórni*a, e o tenho em minha *conta bancária*, que uso para pagar meus *impostos estaduais e federai*s, bem como as *contas de companhias elétricas e de gás* e meu *cartão de crédito*." (pg. 121) Como ressalta Searle, os termos em itálico nesta passagem por ele descrita são todos termos institucionais que se ordenam, variam e se interconectam. Não temos *fatos institucionais* isolados e exclusivos, pois mesmo no caso do

dinheiro este requer uma cédula de papel para existir, requer um fato bruto para materializar sua *função de status*. O que temos então é a institucionalização dos fatos brutos, e interpenetrações complexas de fatos brutos e institucionais. Para Searle, a finalidade da estrutura institucional é criar e controlar os fatos brutos. Deste modo, para Searle, a atribuição coletiva de *funções de statu*s e seu reconhecimento possibilitam criar e manter fatos institucionais numa realidade social, como no caso de governos, dinheiro, linguagens, propriedades privadas, universidades, partidos políticos e assim por diante.

Como muito bem lembra o filósofo, se estas entidades institucionais perderem a reiteração da aceitação coletiva, elas podem vir a sucumbir, como no caso do colapso do império soviético em 1989, e sua realidade objetiva desfalece em consequência da subjetividade coletiva. Esta realidade, que é dependente dos observadores e agentes, se apoia na consciência e na intencionalidade dos mesmos para se constituir e se manter. Deste modo estas mentes criam um tipo específico de realidade denominada realidade social que, embora depende e fundada na realidade física e biológica, tem propriedades, modo de ser e vigorar autônomos.

X. A noção de realidade virtual

A palavra "virtual" é como a palavra "fatal", você pode falar "uma mulher fatal" e também "um homem fatal"; no dicionário, por isso, está dito que é uma palavra de dois gêneros. Mas, bem poderia estar dito que as palavras "fatal" e "virtual" não determinam o gênero. A primeira caracterização de algo como "virtual" é em termos de algo existente apenas em potência, ou faculdade, e não como realidade ou com efeitos reais. Se alguém tem uma bomba virtual, esta é uma que não explode. Também fala-se em algo virtual quando se quer falar de algo que poderá existir ou acontecer, que é possível, mas ainda não atualmente, como quando se diz "o candidato é um presidente virtual". Noutras vezes, dizemos que algo é virtual por poder fazer as vezes de algo, no sentido de constituir uma simulação de outra coisa, mas tão eficaz quanto. A palavra "virtual" também é usada para indicar algo quase pronto ou quase completo, como quando dizemos que "o virtual esquecimento da delicadeza entre as pessoas é um fato". Nos nossos dias, porém, essa palavra ganhou conotações novas em função da sua apropriação para significar os objetos e realidades propiciados pela computação e pelas redes de interação digital. Com as expressões "texto virtual" e "namoro virtual" agora se quer dizer apenas que se trata de um texto ou namoro intermediado pelas tecnologias computacionais e digitais.

> O termo Realidade Virtual é creditado a Jaron Lanier, fundador da VPL Research Inc., que o cunhou, no início dos anos 80, para diferenciar as simulações tradicionais feitas por computador de simulações envolvendo múltiplos usuários em um ambiente compartilhado. Pesquisas como a de Myron Krueger, em meados da década de 70, já utilizavam o termo Realidade Artificial, e William Gibson utilizou o termo cyberspace1 em 1984, no seu romance de ficção científica Neuromancer. Espaço cibernético (cyberspace) foi o termo utilizado para designar uma representação gráfica de dados abstraídos dos bancos de dados de todos os computadores do sistema humano. Gibson descreveu uma rede de computadores universal contendo todo tipo de informações, na qual seria possível "entrar" e explorar os dados de forma multisensorial, e onde pessoas com implantes em seus corpos podiam transmitir informações diretamente para o computador. Na verdade, o Espaço Cibernético é um espaço imaginário, uma simulação 4D do espaço-tempo controlada pela interface de RV. Vince afirma que, desde que os sistemas de RV criem o espaço cibernético, é possível interagir com tudo e com todos em um nível virtual. (NETTO, *A. V. et al.* (2002). *Realidade Virtual*: *Definições*, *dispositivos e aplicações, pp4-5*.)

Desse modo nos distanciamos muito da origem dessa palavra, a saber, o latim medieval "vírtus", que significava basicamente já lá muitas coisas: força corporal, ânimo, ferocidade, força de espírito, virtude, amor e prática do bem, poder de eloquência, castidade (de mulher). O cerne era nota semântica da virilidade, do latim "vir" que significava "homem" e "força". Apenas a partir de 1789 é que esta palavra passou a ter a acepção de equivalente a outro, substituto ou simulacro.

O conceito de virtual e de realidade virtual, porém, tem fascinado as mentes e as gentes nos últimos tempos. "Livro virtual", "Máquina virtual", "Universidade virtual", "Criaturas virtuais", "Namoro virtual", entre outras, são expressões correntes na linguagem cotidiana. Em geral, nos diversos contextos e situações de emprego, com o termo "virtual" quer-se indicar uma propriedade, um modo de existir ou ainda um tipo de entidade. Significa isso que agora o universo tem entidades e propriedades que antes não faziam parte dele? Essas expressões indicam um novo tipo de en-

tidade, antes inexistente? De qualquer modo, pode-se dizer seguramente que a noção de realidade virtual é significativa e indica um fenômeno bem comum. Agora, a esse fenômeno corresponde uma novidade ontológica, ou se trata apenas de uma aparência ontológica?

Como vimos trabalhando até aqui uma categoria ontológica se define por fixar condições de existência e de identidade para entidades. Então, para investigar as suposições e implicações ontológicas do uso da palavra "virtual", algumas perguntas são fundamentais: no uso da expressão "virtual", há um sentido básico ou vários sentidos? Se há vários, qual é a relação entre eles? Se houver um sentido ontológico do uso dessa expressão, então, quais são as condições de existência e de identidade das coisas ditas virtuais? Considerem-se as seguintes ocorrências da expressão "virtual":

> (1) Adquiri este livro numa livraria *virtual*.
> (2) O *virtual* candidato foi flagrado num caso de corrupção.
> (3) A derrota agora é *virtual*.
> (4) Um objeto *virtual* não está num lugar determinado.

Embora esse tipo de frase seja corriqueiro nas falas hodiernas, analisando-se os diferentes usos do termo, os seguintes pontos não estão claros: *primeiro*, uma vez que nas propostas padrões de categorização (teoria das categorias ontológicas) não há lugar para a categoria do virtual, com quais categorias o âmbito do virtual é implicitamente conceituado; *segundo*, em que medida a virtualidade é uma nova modalidade, para além de possibilidade, necessidade, existência? E, se for uma nova modalidade, como devemos entendê-la, *de re* ou *de dicto*? *Terceiro*, em que medida o virtual é um predicado real – ontológico ou semântico; *quarto*, diante da contraposição entre objeto virtual vs. objeto abstrato e objeto possível, em que medida as críticas aos dois últimos conceitos

aplicam-se ao primeiro; *quinto*, uma vez que se diz que alguma coisa é ou está virtualmente em algo, qual noção de dependência ou fundação está implicado no termo virtual.

Em termos conceituais, as frases acima sugerem que com a palavra virtual indicam-se quatro conceitos diferentes:

(1) o conceito de uma propriedade;
(2) o conceito de uma relação;
(3) o conceito de uma modalidade;
(4) o conceito de uma categoria de objetos.

Se é assim, a cada ocorrência da expressão "virtual", e expressões derivadas, faz-se necessário avaliar em que sentido, isto é, qual conceito está sendo agenciado pelo conteúdo do contexto frasal. Com efeito, em geral com o termo 'virtual' indica-se uma possibilidade real, ínsita na própria coisa, em contraposição à mera possibilidade lógica. As modalidades lógicas (Possibilidade, Impossibilidade, Necessidade, Contingência) tradicionalmente são características de proposições (juízos, enunciados, sentenças) e definidas em termos de verdade. Uma proposição necessária é sempre verdadeira; uma proposição impossível não pode jamais ser verdadeira, etc. Fala-se em possibilidade real, ou *potencial*, quando se quer indicar o conceito de possibilidade aplicado às próprias coisas. Uma queda d'água exemplifica a possibilidade real de produção de energia, isto é, ela tem potencial energético. Note-se que o potencial energético não é uma possibilidade apenas. Algumas vezes se usa a palavra "virtual" para indicar esse potencial. Já em Aristóteles o termo 'potência' (*dinamis*) não era usado como uma mera modalidade lógica, e sim como um *modo de ser*.

1. A noção de potência

A primeira matriz de sentido da palavra "virtual" é a distinção aristotélica entre "ato" e "potência". Com efeitos ainda hoje presentes em nossa linguagem, a caracterização aristotélica do potencial, às vezes traduzido como virtual, como "*aquilo que apenas existe em potência e não em ato*", admite ainda assim duas leituras: virtual como (1) o que é possível em um certo sujeito; e como (2) o que é já pré-determinado e latente, embora não seja explícito, e que contém todas as condições essenciais para sua atualização. Uma característica importante da noção de potencial em Aristóteles é que o que é em potência tanto é *potência* de ser quanto de não-ser, pois "em potência" se diz tanto daquilo que se realiza quando daquilo que se mantém na reserva e não se realiza. Nesse sentido é que Leibniz utilizava o termo ao dizer que "Toda a aritmética e toda a geometria são inatas e são em nós de maneira virtual" . Todavia, Leibniz utilizou o termo 'mundo possível' para indicar o campo das possibilidades lógicas (de mundo e de indivíduos) em contraposição ao mundo atual ou realizado. Isto abria a possibilidade de se falar na existência de outros mundos possíveis, que, para Deus seriam virtuais, confundindo-se possibilidade e virtualidade no plano metafísico.

Convém lembrar a caracterização fornecida por Whitehead para a potencialidade e para a atualidade, enquanto noções ontológicas, derivadas essencialmente de Leibniz. Com efeito, Whitehead distinguia dois modos de ser real, o *atual* e o *potencial*, assim caracterizados: "toda coisa é positivamente em algum lugar na atualidade, e em potência em todos os lugares" (*Process and Reality*, p. 40). Desse modo, ele pode dizer que a "potencialidade torna-se realidade; e ainda assim mantém sua mensagem das alternativas que a atual entidade evitou" (p. 149). Isso significa que "os objetos eternos são os puros potenciais do universo; e as entidades atuais diferem uma das outras na sua realização de potenciais". Ou seja, nessa concepção os objetos eternos são "perfeitamente reais, mas não são atuais". Todavia, Whitehead defendia a prevalência do atual na forma do *princípio ontológico*: "fora das

coisas que são atuais, não há nada – nada de fato ou em eficiência". A palavra "eficiência" indica "causa" ou "razão" capaz de ser o fundamento de algo; por conseguinte o princípio ontológico significa: "nenhuma entidade atual, então, nenhuma razão/causa" (Idem, p.19). De modo geral, Whitehead defendia um atualismo para as entidades, de modo que "não há nada que advenha ao universo de nenhum lugar. Tudo no mundo atual é referível a alguma entidade atual"[1]. As objetidades, isto é, as possibilidades ou potenciais não realizados, são pensáveis ou inteligíveis apenas, mas nesse sentido não são um puro nada.

A caracterização sugerida por Gilles Deleuze no livro *Diferença e Repetição*, e depois desenvolvida por Pierre Lévy, na obra *O que é o virtual*,[2] apresenta uma teoria que é herdeira dessas indicações. Com efeito, para Deleuze-Lévy o virtual deve ser considerado como algo que existe em potência. O conceito de virtual é explanado como um *"complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução, a atualização" (*Lévy, 1999: 16). Nessa concepção, o virtual contrapõe-se ao atual e ao possível, portanto, caracterizando-se como uma modalidade. O processo de atualização, compreendido como a passagem do virtual ao atual, seria como que a resolução constante do nó de tendências que constitui o virtual. Desse modo, o atual é a solução dada a cada momento pelo que virtualmente uma entidade pode ser numa situação. Note-se que nesse sentido o que é ao modo da virtualidade não se esgota em suas atualizações. O real, por sua vez, embora diferente do atual, contrapor-se-ia ao possível, o qual é explanado como aquilo que *"já está todo constituído, mas permanece no limbo. O possível se realizará sem que nada mude em sua determinação ou natureza. É um real fantasmático, latente. O possível é exatamente como o real, só lhe falta a existência"* (Lévy, 1999: 16). Também ocorre a passagem do possível ao real, a realização. Porém, a passagem do

1 "there is nothing which floats into the world from nowhere. Everything in the actual world is referable to some actual entity" (*Process and Reality*, 244)

2 Pierre Lévy, *O que é o virtual*; Editora 34, 1999.

virtual ao atual se dá por *diferenciação*, enquanto que a do possível para o real é por *repetição*.

Esse modo de conceituar permite a distinção clara entre os processos que afetam as substâncias (entidades independentes) e aqueles que afetam os acontecimentos (entidades dependentes). Desse modo, perfaz-se o seguinte esquema ontológico, no qual se contrapõem **Virtual e Atual – Potencial e real** (Lévy, 1999: pp.15-18, 136-145):

Processos

Substância		(potência - real)	realização	↔	potencialização
reificação	↑	institucionalização	objetificação	↓	subjetivação
Acontecimento		(virtual - atual)	atualização	↔	virtualização

A partir desse esquema conceitual, podemos inferir que o possível e o virtual são latentes e implícitos, enquanto que o real e o atual são patentes e manifestos. Além disso, o possível é uma *forma* não realizada, embora completamente determinada. O virtual, ao contrário, é uma *potência*, um acontecer, cuja atualização é imprevisível. Considere-se o caso de uma bateria química. A energia da bateria ao se atualizar o faz de múltiplos modos e de maneira imprevisível, no sentido de que não se pode inferir da análise da bateria que indica a sua carga se ela irá se descarregar como energia cinética de um carrinho de brinquedo, e alegrar uma criança, ou como ondas sonoras alegrando um ouvinte de música. A energia ou tensão química da bateria não se esgota apenas em ser uma ou outra forma atualização, pois ela pode ao mesmo tempo servir para mover o carrinho e fazer soar a buzina.

2. O virtual como símile

Uma outra matriz semântica do uso atual é a caracterização da noção de virtual fornecida por Charles S. Peirce, baseada na noção de signo, como aquilo que está no lugar de outro e que tem a eficácia daquilo que ele substitui. Nesse sentido, o virtual não é meramente um potencial, pois ao potencial (ou possível) falta a eficácia atual. Nessa concepção o virtual é definido em termos funcionais:

> Um X virtual (onde X é um nome comum) é algo, não um X, que tem a eficiência (*virtus*) de um X." (*Collected Papers*, 6.372).

A ideia de virtualidade aqui é a de algo que pode exercer a função ou substituir de modo eficaz um objeto ou entidade. Algo que faz as vezes de uma coisa é virtualmente essa coisa. Muitos usos da expressão "realidade virtual", e naquelas em que a palavra "realidade" é substituída por um nome comum, por exemplo, "máquina", "livraria", "relação", podem ser explicados por esta definição de Peirce. Uma livraria virtual é algo que faz as vezes de uma livraria sem ser uma livraria real. Uma livraria virtual não é apenas uma possível livraria, ou uma livraria em potencial – simplesmente *é atualmente* uma livraria. Obviamente esta caracterização supõe que seja possível identificar e especificar as condições de existência de uma livraria real sem apelar para a noção de virtualidade. Ora, conhecemos muito bem uma livraria real, localizada espaço-temporalmente, com endereço físico e com livros nas prateleiras, caixa, e atendentes sorridentes, etc. Uma página na Internet, isto é, um conjunto de arquivos em linguagem HTML gravado em algum computador ligado à rede mundial de computadores, *funciona* como uma livraria, no sentido de que se podem comprar efetivamente livros *através* desse dispositivo. A caracterização do virtual introduzida por Peirce está ligada diretamente a sua concepção de linguagem e mente, segundo a qual a significação linguística e a própria mente seriam virtuais:

> nenhum pensamento atual (que é um mero sentir) tem qualquer significado, qualquer valor intelectual; pois este reside não no que é pensado atualmente, mas no que este pensamento pode ser conectado em representação com pelos pensamentos subsequentes; portanto, o significado de um pensamento é algo virtual. (…) Em nenhum momento em meus estados mentais há conhecimento ou representação, mas na relação dos meus estados mentais em diferentes instantes existe. (Peirce, *Collected Papers*, 6. 372)

A concepção de virtualidade introduzida por Peirce aparece nas formulações no âmbito da informática. Uma primeira formulação é a de Theodore Nelson (aquele que introduziu o termo "hypertext"), que escreve "por virtual" ele entende "uma coisa aparente, distinta de sua mais concreta realidade", portanto, como o oposto de uma coisa real" (1980). Depois, Michael Heim usou "virtual" como significando "não atual, mas como se fosse". Estas definições retomam claramente a definição de Peirce e têm como marca característica a noção símile eficaz ou de substituto eficaz. Nesse sentido, um teclado real e um teclado virtual são ambos dispositivos reais pelos quais podemos digitar um texto e comandar um computador. No entanto, o teclado real é um objeto físico, material, enquanto que um teclado virtual pode ser uma imagem na tela do computador ou uma projetada sobre uma superfície. Ambos são reais, e ambos são eficazes no sentido de poderem ser usados atualmente como teclados. Esta caracterização é tida como padrão no campo da computação:

> Trata-se de uma interface que simula um ambiente real e permite aos participantes interagirem com o mesmo, permitindo às pessoas visualizarem, manipularem e interagirem com representações extremamente complexas. Ela é um paradigma pelo qual usa-se um computador para interagir com algo que não é real, mas que pode ser considerado real enquanto está sendo usado. (NETTO, *A. V. et al.*, 2002: 5).

A partir dessas considerações, podemos fixar dois sentidos básicos do termo virtual: algo dependente: (1) potencial, tendência, possibilidade real, ínsita em algo atual; e algo independente: (2) símile, simulacro, substituto que embora diferente tem a eficiência de algo real. Em ambas as acepções, a atualização da virtua-

lidade implica em diferenciação: o exercício da virtualidade desencadeia novas propriedades e capacidades. O ponto em comum é a contraposição à possibilidade lógica cuja realização não implicaria em diferenciação. Isso é um indicativo de que com o termo virtual pretende-se significar não uma modalidade, mas um conceito ontológico. Além disso, e sobretudo, a passagem do possível ao real é extrínseca, no sentido de não afetar a identidade, mas apenas a existência da coisa, como bem mostrou Kant, ao dizer que "o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais nada mais contêm que cem táleres possíveis." Ao contrário, a passagem do virtual ao atual é intrínseca, no sentido de haver nessa passagem uma diferenciação. Por isso, faz-se necessário explicar essa diferença com um conceito explícito.

3. Análise ontológica

A primeira pergunta a ser feita, para podermos aceitar o uso da noção de virtual em qualquer dessas caracterizações, é acerca de qual teoria de modalidades e de categorias ela se ampara, pois a *virtualidade* sempre aparece contraposta a outras categorias e ou modalidades. Nas lógicas modais contemporâneas as modalidades são reduzidas a operadores sentenciais. Todavia, embora por detrás desses operadores estejam categorias bem determinadas (relações de acessibilidade, temporais, etc.), em geral elas são incapazes de apanhar o fenômeno da virtualidade visado, pois restringem-se ao modo de descrição. Além disso, mesmo aceitando-se o tratamento padrão das modalidades como operadores sentenciais, como em geral se contrapõe o virtual ao possível lógico, então, cabe perguntar se o virtual constitui um novo operador sentencial. Uma vez que a resposta parece ser negativa, então, devemos entender que o virtual não é uma nova modalidade lógica, mas sim uma nova categoria ontológica, no sentido de que a esfera semântica visada nos usos dessa palavra pertence ao campo de um tipo de realidade ou entidade, caracterizando um tipo ontológico.

As indicações acima acerca da noção de virtualidade estão em geral, com exceção daquela proposta por Whitehead, ancoradas na ontologia tradicional baseada nas noções de um plano da Matéria, Movimento, Substância e Acidente, e outro plano das ideias e ou possibilidades lógicas. O possível confunde-se com a forma pura; o virtual-potencial, com as formas ínsitas na matéria (substâncias). Todavia, este esquema de ontologia tem sido questionado tanto pelas ciências quanto pelas filosofias contemporâneas, e a noção ontológica de virtualidade em geral sugere uma recategorização. Agora, qual ontologia poderia justificar a introdução dessa nova categoria?

Considere-se a distinção sugerida por Zemach ("Quatro ontologias) entre quatro tipos básicos de ontologia, fundados em quatro diferentes conceitos de entidades.

> *Eventos*: entidades limitadas tanto no espaço como tempo podem ser chamadas <u>*eventos*</u> ou *não-continuantes* (NCs). Eles são entidades definidas por sua extensão espaço-temporal. A entidade cujos limites são dados em todas as quatro dimensões é um evento. Um evento é uma entidade que existe, inteiramente, na área definida por seus limites espaçotemporais, e cada parte dessa área contém uma *parte* do evento completo.
>
> *Coisas*: se não fosse pela primeira ontologia, que mais tarde tornou-se mais e mais entrincheirada em nossa linguagem, nós não teríamos percebido que esta segunda ontologia *é* apenas uma ontologia particular, baseada num certo modo de lidar com a espaçotemporalidade dos objetos. As entidades que ela reconhece são contínuas no tempo e limitadas no espaço. Nós podemos chamá-las *continuantes no tempo* (CT) ou, simplesmente, <u>*coisas*</u>. Nós normalmente vemos quase a maioria dos objetos com que nós nos deparamos como CTs: esta cadeira, minha caneta, meu amigo Richard Roe, a árvore na esquina, a mosca pousada na página. Isto não quer dizer que essas coisas não podem ser re-categorizadas e vistas como eventos.
>
> *Processos*: esta é raramente usada por nós, e quando usada seus termos são seguidamente confundidos com aqueles da primeira ontologia. Contudo, termos como "este ruído", "a revolução industrial", "o calor", "a chuva", "a era Roosevelt", "a grande fome",

> etc., não são usados em geral como nomes de eventos (i.e., de NCs). Alguns dos usos mais frequentes de termos como "a atual inflação", "esta onda" ou "Segunda Guerra Mundial" mostram que estes termos algumas vezes servem como nomes de entidades que são limitadas no tempo mas contínuas no espaço. Nós podemos artificialmente expropriar o termo "*processo*" para designar estas entidades, os *continuantes no espaço* (CSs).
>
> *Tipos*: as entidades reconhecidas por esta ontologia não são limitadas nem no espaço nem no tempo. Elas são, então, *continuantes puros* (PCs) ou *tipos*. Os tipos têm sido, por muito tempo, a Cinderela da ontologia. Eles foram considerados como sendo universais, entidades abstratas, formas, classes, ou o que quiser. Um tipo, embora esteja instanciado em vários lugares e tempos, não é espaço-temporal. (Zemach, 1970: 2-8)

Embora estas sejam alternativas para a suposição de que a realidade é apenas espaço-temporal, a partir dessa distinção, podemos antever que as caracterizações do virtual pressupõem ontologias específicas, nem sempre explicitadas. Os objetos potenciais de Whitehead confundem-se com os *tipos*. A definição de virtual de Peirce, por sua vez, supõe dois objetos tomados como intersubstituíveis, que poderiam ser de qualquer um desses paradigmas. A sugestão de Deleuze-Lévy, uma vez que está fundada numa ontologia da imanência, parece supor uma ontologia de *processos*. Além disso, seja lá qual for a ontologia de base, o certo é que a virtualidade implica o surgimento, ou ao menos o aparecimento, de propriedades ou capacidades diferentes, o que sugere tanto a existência de níveis de realidade quanto a de processos. Todavia, em geral não se fornece uma explicação adequada dessa "passagem". A minha sugestão é tratar a noção de virtualidade como envolvendo os conceitos de "fundação" e de "emergência", desenvolvidos anteriormente no Cap. 4.

A noção de *fundação* pode ser caracterizada desse modo: *x* está fundado em *y* caso a ocorrência de *x* pressuponha a ocorrência de *y*. Em termos ontológicos, trata-se de algum tipo de *dependência* quanto a existência. Porém, há vários sentidos em que uma coisa depende de outra. O que se quer indicar com a noção de fun-

dação é uma relação de dependência assimétrica concomitante. Um conjunto está fundado em todos os seus membros, pois deixa existir caso um deles deixe de existir; por sua vez, a existência dos membros não depende da existência do conjunto. Isso nem sempre é o caso para outros tipos de entidade. Um estado psicológico não pode existir senão na totalidade da mente da qual ele é um estado.

A noção de *emergência* aplica-se a propriedades, estruturas, entidades e capacidades fundadas numa 'base' ou 'corpo' ou 'sistema', mas que de algum modo são 'novas' ou 'diferentes' das partes e das interações das partes que constituem a base. As propriedades emergentes são *do todo* ou do sistema e nenhuma de suas partes pode ter tal propriedade. Isto implica uma certa hierarquia de níveis de existência. Por exemplo, é comum explicar a natureza e a cultura usando a seguinte hierarquia conceitual: primeiro matéria, depois organismos, depois mentes, depois sociedades, então discursos, logo linguagens, e apenas então Teatro e Poesia. Essa sequência sugere que para aplicarmos os conceitos de teatro e de poesia, como na frase "As peças de teatro de Hilda Hilst estão no mesmo nível de sofisticação linguística de seus livros de poesia", devemos já ter aplicado os conceitos anteriores da série. Esta frase não faria sentido num mundo onde não houvesse falantes, sociedades e línguas. As peças de poesia e de teatro seriam realidades emergentes, fundadas na língua e nas instituições sociais de entidades falantes, sencientes, vivas e corpóreas. Agora, um poema e uma peça, enquanto objetos emergentes, retroagem sobre as pessoas e os corpos, como quando alguém suspira ou chora e assim comove uma outra pessoa ao seu lado.

Em geral, os adeptos da virtualidade supõem esta interferência inversa. Claramente a noção de emergência envolve algum tipo de fundação, pois embora seja válido dizer que os fenômenos emergentes são *autônomos* em relação aos processos subjacentes, também é válido que os fenômenos emergentes são *dependentes* dos processos subjacentes. Pode-se dizer que fundação e emergência são conceitos complementares, embora nem todo fenômeno de fundação seja também de emergência. Tanto o conceito de funda-

ção quanto o conceito de emergência sugerem algum tipo de hierarquia ontológica ou alguma noção de níveis de realidade. O problema principal do conceito de emergência é o de como explanar a interação entre a 'realidade emergente' e a realidade base, sobretudo se pode haver, e como se daria, uma interferência inversa, do nível emergente sobre o nível base. Todavia, para que uma propriedade emergente *surja* a base tem de possuir certas propriedades. Além disso, a propriedade emergente tem de ser diferente e não redutível às propriedades da base. Nesse sentido, poderíamos dizer que a base possui *virtualmente* as propriedades emergentes. Mas esse modo de dizer não pode ser confundido com a fala em termos de possibilidade e potencialidade. Alguém que apreendeu português é um falante em potencial, é possível que ele fale português. Não há diferença entre o potencial e o ato de falar português, quanto ao português. No caso das propriedades emergentes, ao contrário, o que emerge não estava propriamente "lá" antes de surgir. A língua portuguesa e suas características e propriedades não continham em potência, latente, a obra *Grande Sertão: Veredas*. Essa obra, no entanto, depende e funda-se na língua portuguesa. Nem sequer podemos dizer que a língua portuguesa continha como possibilidade e ou em potencial esta obra, pois na verdade ela era *indedutível* a partir dos fatos e dados dessa língua. O fato é que essa obra inova e difere em relação à língua dada; mais ainda, essa obra agora modifica a própria língua em que foi escrita. Nesse caso é preferível falar na obra como uma realidade emergente criada por Guimarães Rosa a partir das propriedades da língua portuguesa, e que a atualização dessas propriedades se deu por diferenciação em relação aos dados da língua, criando novas propriedades. Essa diferença, porém, é atuante e modifica a língua portuguesa.

4. Revisão do conceito de virtual

Utilizando os conceitos de fundação e de emergência poderíamos redefinir a noção de virtual. Tanto no primeiro sentido

quanto no segundo sentido indicados antes, o exercício da virtualidade ou a atualização de algo virtual tem que ser explicado como algum tipo de *emergência*, em função do diferimento entre o potencial e a atualização. Além disso, considerando que a passagem do virtual ao atual é intrínseca, a não ser que se identifique o virtual com a possibilidade lógica, o virtual tem que ser pensado como *dependente* do atual-real. Desse modo, o virtual, embora *fundado* no real-atual, apenas se atualizaria por *emergência,* ao atualizar-se diferindo do atual. Não se trataria de uma mera repetição ou cópia, mas do surgimento de propriedades, capacidades e relações novas. Nesse sentido, o virtual não seria apenas o simulacro que faz as vezes do real, mas sim uma realidade emergente em relação ao atual, mas igualmente atuante. Embora *fundado* no atual, o virtual seria uma *emergência* que abre novas capacidades, relações, propriedades que são operantes no atual.

Isso é ainda insuficiente para explicitar o sentido da palavra "virtual" nos usos hodiernos. A ideia ontológica fundamental ligada ao conceito de virtualidade, porém, e que o torna diferente do conceito de potencialidade aristotélico, é que o virtual independe de sua base em ato. Na ontologia aristotélica o potencial estava ligado indissociavelmente à sua base em ato, não fazendo sentido um potencial trocar de base. A ironia verbal em potência de Sócrates calado não pode ser transferida para Diógenes. No conceito atual de virtual está implícita a ideia dessa troca. Analisemos um exemplo inicial, o dos textos. Um texto que está virtualmente contido num disquete magnético pode ser transposto como mero dado matemático para um cdrom digital não-magnético. O texto é virtual justamente por ser real e determinado, mas não depender de uma base particular, ao contrário, pode existir como o mesmo texto em diferentes bases. As suas condições de identidade e de existência independem de bases particulares, embora dependa de uma base qualquer. Nesse sentido, ele teria uma dependência genérica para com suas bases ou suportes. Todavia, esse modo de explicar confunde virtual com possível. Ora, a passagem a atualização de algo virtual é tanto inevitável quanto imprevisível. Logo, propria-

mente falando o texto digitalizado não é propriamente virtual, pois é sempre o mesmo texto que se realiza, a despeito dos diferentes suportes utilizados. Propriamente falando, dizer que algo é virtual implica em dizer que ele independe de seus suportes e, também, que a sua atualização se dá por diferenciação. Isso implica que a cada vez que ele se atualiza ou instancia, ele se apresenta de maneira diferente. Esse é o caso do potencial energético de uma cachoeira. Esse potencial ele mesmo é intangível, pois apenas se mostra ao se atualizar. Mas, não se pode deduzir da análise do potencial energético o modo como ele irá se atualizar: energia elétrica, energia cinética, energia calorífica, etc..

5. A definição de virtual

O que temos até aqui sobre a noção de virtual pode ser resumido nas seguintes notas características: (1) ser *em potência*; (Aristóteles); (2) *possível* não realizado; (Leibniz, Whitehead); (3) algo cujas condições de existência estão *pré-determinadas* em algo existente; (4) quase real, quase verdade, em vias de se realizar; *iminente*; (5) *substituto* que faz as vezes do real (Peirce);

(6) existe apenas *em efeito* (Arco-íris); (7) fronteiras espaço-temporais indefinidas; (8) *Intangível*, inefável; (9) realizável pela *mediação* tecnológica. Com exceção das notas (2) e (7), estas características indicam que a virtualidade é *ontologicamente dependente* de algum tipo de suporte. Além disso, as características (4) (6) e (9) sugerem algum tipo de *superveniência* e *emergência*. Em geral, a caracterização da virtualidade supõe uma ontologia de coisas (substância e acidentes), como indicam as notas (1) (3) (9); porém, as características (2) (4) (6) (7) (8) sugerem e podem ser abordadas por outras ontologias.

Utilizando os conceitos de dependência, fundação e emergência ontológica, pode-se fixar a seguinte caracterização de realidade ou entidade virtual: algo que dependente, fundado e emergente, com eficácia causal descendente. Algo atual, por contraste, seria algo independente, fundante e com eficácia causal ascenden-

te. Um pedaço de metal, uma entidade atual, capaz de entrar em relações causais e afetar um ser senciente, é também um objeto intencional, uma moeda de dez centavos, para uma consciência linguística. Enquanto moeda de dez centavos ela é capaz de afetar e direcionar um ser consciente. O pedaço de metal existe independente de haver seres conscientes e sociais, mas a moeda de dez centavos depende da existência desse tipo de entidade. No entanto, o objeto {0,10 R$} sempre se realiza como 10 centavos, quando se realiza. Nesse sentido, ele seria um possível, e não um virtual.

Agora, considere-se o caso de um personagem de ficção, como Diadorim. Trata-se de uma objetidade intencional e semântica, no sentido de que sua identidade e sua existência está determinada e constituída pelos atos conscientes e linguísticos de um escritor-leitor. Enquanto um artefato, criado por Guimarães Rosa, abstrato, no sentido de que ele apenas criou um esquema com alguns traços de uma pessoa, e não uma pessoa completa, Diadorim apenas pode se realizar como propriedade de uma consciência leitora, ou, então, como propriedade de um ator que a apresenta no palco. Usando a noção de virtual aqui sugerida, o nome Diadorim não nomeia uma entidade, nem uma mera possibilidade, mas sim um objeto virtual. Esse objeto pode ser atualizado, mas a cada vez o faz de maneira singular. Várias encenações de Diadorim já foram realizadas: nelas é sempre a mesma Diadorim que se atualiza no palco, como objeto virtual, mas a cada vez é uma entidade diferente que a realiza.

Referências

ARISTÓTELES (2006) *Metafísica,* trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro.

_____. (2005) *Metafísica*, editada por Giovanni Reale, São Paulo: Edições Loyola.

_____. *(1985) Organon: I Categorias, II Periérmeneias; trad. P. Gomes. Lisboa, Guimarães Eds.*

ANGELELLI, I. (1967) *Studies on Gottlob Frege and traditional philosophy*. Dordrecht, Reidel.

BACON, J. (1995) *Universals and property instances the alphabet of being*; Cambridge, Blackwell.

BADIOU, Alain. *Pequeno manual de inestética*. São Paulo, Estação Liberdade, 2002.

BEAUVOIR, S. (1949) *O segundo Sexo.*

Boécio, *Categorias Aristotelis commentaria*, PL 64, 170BC.

BRAIDA, C. R. (org., trad.) *Três aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong*. Florianópolis, Nephelibata, 2005.

_____. (2003) "Descrição semântica e postulação de entidades", Revista *Philósophos*, v. 8, n. 1, p. 29-52.

BRENTANO, F. (1985) *Kategorienlehre*. Edited and introduced by Alfred Kastil, Meiner, Hamburg.

BUTCHVAROV, Panayot. (1979) *Being Qua Being : A Theory of Identity, Existence, and Predication.* Bloomington, Indiana University Press.

CAMPBELL, K. (1997) "The metaphysic of abstract particulars", in *Properties*, ed. by D. H. Mellor and A. Oliver; Oxford UP.

_____. *Abstract particulars*, 1990.

CARNAP, R. *Meaning and Necessity: a study in semantics and modal logic*. 2.ed. Chicago, UC Press, 1958.

_____. "Empirismo, semântica e ontologia", em M. Schlick/ R. Carnap, Coletânea de textos; org. P. R. Mariconda. São Paulo, Abril, 1980. (Os Pensadores)

COCCHIARELLA, N. B. (1986) Logical investigations of predication theory and the problem of universals. Napoli, Bibliopolis.

_____. (2007) Formal ontology and conceptual realism. Springer, Dordrecht.

_____. "Conceptual Realism and the Nexus of Predication," Metalogicon 16: 45-70 (2003).

COLLINGWOOD, R. G. *The Principles of Art*. New York: Oxford UP, 1958.

CONNI, C. (2005) *Identità e strutture emergenti*. Milano, Bompiani.
CURRIE, Gregory. *An Ontology of Art*. New York: St. Martin's Press, 1989.
DELEUZE, G., GUATARRI, F. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1991.
DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição.*
FINDLAY, J. N. (1963) "Meinong's theory of objects and values".
FREGE, G. *Kleine Schriften*; hersg. I. Angelelli. 2.Aufl. Hildesheim, G. Olms, 1990.
_____. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo, Cultrix/Edusp, 1978.
_____. Os fundamentos da Aritmética**.** trad. Luís H. dos Santos. São Paulo, Abril cultural, 1983.
FULLBROOK, Ed. (2009).*Ontology and economics : Tony Lawson and his critics*. New York, Routledge.
GADAMER. *Verdade e Método.* Petrópolis: Ed.Vozes.1997.
GOODMAN, N. *The Structure of Apearance*. Cambridge, Mass., 1951.
GROSSMANN, R. The existence of the world. New York, Routledge, 1992.
GRANGER, Gilles-Gaston (1995) *Le probable, le possible et le virtuel.* Paris, Odile Jacob.
GUERREIRO, M. A. *O problema da ficção na filosofia analítica*. Londrina, Ed.UEL, 1999.
HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Vozes,
Hobbes (Leviathan, ...39)
HOFFMAN & ROSENKRANTZ. *Substance: its Nature and Existence*, London: Routledge, 1997.
HUSSERL, E. *Experience and Judgement*. London, Routledge, 1973.
_____. *Investigações Lógicas*
HUSSERL, E. Carta de 25 de Novembro de de 1931. In: MITSCHERLING, J. Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics. Canada: University of Ottawa Press, 1997.
IMAGUIRE, G.; ALMEIDA, C. L. S.; OLIVEIRA, M. A. (Org.) *Metafísica Contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
INGARDEN, Roman. *The Literary Work of Art*. Trad. George G. Grabowicz; Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1973.
_____. *A obra de arte literária*. 3.ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1965.
_____. *The Ontology of the Work of Art*. Trad. Raymond Meyer e Jon T. Goldthwait. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1989.
_____. "Aesthetics experience and aesthetic objects", *Phil. and Phenomenological Research,* XXI, 3, 1961
INGARDEN, R. *Controversy Over the Existence of the World.*
(jacquete, Virtual relations)
JANSON, A. *Iniciação à História da Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
KAHN, Ch. H. (1997) *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro, NEFA-PUCRIO.
KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
KIM, J. (1992) "Downward causation". In: BECKERMANN, A. Et al, *Emergence or Reduction?*, Berlin, De Gruyter, pp. 119-38.
KIM, J. (1999) "Making sense of emergence". *Philosophical Studies* 95: 3-36.
KRIPKE, S. A., 1980, *Naming and Necessity*, Oxford: Blackwell.
LAMARQUE, Peter.*The Philosophy of Literature* , Blackwell, 2008.

_____.*Truth, Fiction, and Literature* (with Stein Haugom Olsen), Clarendon Press, 1994.
LEIBNIZ. *Discours de métaphysique*; ed. L. Bouquiaux. Paris, Gallimard, 1995.
LEVINSON, Jerrold. *Music, Art, and Metaphysics*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990.
LÉVY, Pierre (1999) *O que é o virtual*. Editora 34, São Paulo.
LOCKE, J. (1980). *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo, Abril Cultural.
LOUX, M.J. (1998). Metaphysics, a contemporary introduction. London and Ney York: Routledge.
LOWE, E. J. *The four-category ontology*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
_____. "Ontological Dependence" *First published Thu May 12, 2005; substantive revision Thu Sep 10, 2009. http://plato.stanford.edu/entries/dependence-ontological/*
MACKINNON, J. *Aesthetic Supervenience: For and Against*. (published in British journal os Aesthetics, 41:1, January 2001).
MARGOLIS, Joseph. *What, After All, Is a Work of Art?* University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1999.
MARTIN-LÖF, Pier. "On the meaning of the logical constants and the justifications of the logical laws", Nordic Journal of Philosophical Logic, n. 1 (1996): 11-60.
MEAD, G. H. (1970) *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
MEINONG, A. *Über Gegenstandstheorie* (1904)
MEIXNER, U. "Ontological priority",
MALLY, E. *Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik* (1912).
MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
MITSCHERLING, J. *Roman Ingarden's Ontology and Aesthetics*. Canada: University of Ottawa Press, 1997.
MUTSCHLER, H.-D. *Introdução à Filosofia da Natureza*. São Paulo, Edições Loyola, 2008.
NETTO, *A. V. et al*. (2002). *Realidade Virtual*: *Definições*, *dispositivos e aplicações*. http://www.di.ufpb.br/liliane/publicações/reic2002.pdf (acessado em 20/08/2010).
OCCAM, G. (1999) *Lógica dos termos*. Trad. Fernando P. de Almeida Fleck. Porto Alegre: EDIPUCRS.
_____. (1973) *Seleção de textos*; trad. e notas de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural. .
O'CONNOR, T. (1994) "Emergent properties". *American Phil. Quartely* 31 (2): 91-104.
PEIRCE, Ch. S. (1958) *Collected Papers*, edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur Burks, The Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
PESSOA, Fernando. *Estética, Teoria e História da Literatura* - Princípios do Sensacionismo. In: Obras de Fernando Pessoa, vol. III, Lello & Irmão - Editores, Porto, 1986.
POINSOT, J. *Tractatus de signis: the semiotic of John Poinsot*. ed. by John Deely. Berkeley, Univ. of Calif. Pr., 1985.
PORFÍRIO (1994) *Isagoge: introdução às categorias de Aristóteles*; trad. P. Gomes. Lisboa, Guimarães Eds.
QUINE, W. V. (1980). Sobre o que há. Coleção Os Pensadores, Ed. Abril Cultural, p.223.

_____. *Relatividade ontológica e outros ensaios*; trad. O. Porchat e A. Loparic; *De um ponto de vista lógico*; trad. L. H. dos Santos e al. São Paulo, Abril, 1980.
ROUTLEY, R. Exploring Meinong's jungle and beyond (1980)
RUSSELL, B. (2005). Os Problemas da Filosofia. Tradução Jaimir Conte. Florianópolis.
SARTRE, Jean-Paul. *The Psychology of Imagination*. Trad. Bernard Frechtman. New York: Washington Square Press, 1966.
SCOTUS, DUNS. *Seleção de textos*. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
SEARLE, J. R. (1995) *The Construction of Social Reality* . Nova York: Free Press.
_____. (2000) *Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real*. Tradução F. Rangel. Rio de Janeiro, Rocco.
_____. MENTE, LINGUAGEM E SOCIEDADE: UMA ENTREVISTA COM JOHN R. SEARLE, Cadernos de Filosofia, https://docs.google.com/viewer?url=http://www.ifl.pt/main/Portals/0/ifl/people/pdfs/MEiroGomes2.pdf (Acessado em 20/08/2010).
SIMONS, P. (1987). *Parts. A study in ontology*. Oxford: Clarendon Press.
SCHELER, M. *A posição do homem no cosmos.* Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2003.
SIBILIA, P. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003.
SOKOLOWSKI, R. *Introduction to Phenomenology*. New York: Cambridge University. Press, 2000.
STEPHAN, A. (2005) Emergenz: von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganization. Mentis, Paderborn.
SIMPSON, T. M. *Linguagem, realidade e significado*. Rio de Janeiro, F. Alves, 1979.
STRAWSON, P. F. *Análise e Metafísica, uma introdução à Filosofia*; trad. A. Mora de Oliveira. São Paulo, Discurso Editorial, 2002.
THOMASSON, Amie L. *Fiction and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
_____. *The ontology of Art*. (published in Peter Kivy, ed. The Blackwell Guide to Aesthetics, 2004).
_____."Ingarden and the Ontology of Cultural Objects", *Existence, Culture, Persons: The Ontology of Roman Ingarden.* Arkadiusz Chrudzimski, ed. Frankfurt: Ontos, 2005.
_____."Roman Ingarden", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* http://plato.stanford.edu/entries/ingarden. (first posted 2003).
TWARDOWSKI, K. "Sur la théorie du contenu et de l'objet des représentations, une étude psychologique", em Husserl-Twardowski: Sur les objets intentionnels; trad. Fra. J. ENGLISH; Paris, Vrin, 1993.
WILLIAMS, D. C. (1999). "*On the elements of being*" (1953) Properties. Ed. Oxford University Press. P. 122.
WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Ed. Nova Cultural. (Col. *Os Pensadores*), 2000.
WOLLHEIM, Richard. *Art and its Objects*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
WOLLHEIM, Richard. A arte e seus objetos. São Paulo, Martins Fontes, 1994.
WHITEHEAD, Process and reality.
ZEMACH, E. *"Quatro ontologias", tradução C. R. Braida; original "Four*

ontologies", The Journal of Philosophy, v.LXVII, n.8 (1970): 231-247.]

edições
Rocca Brayde
2013

ISBN **978-85-915251-3-3**